Gustav Naumann,

Zarathustra-Commentar

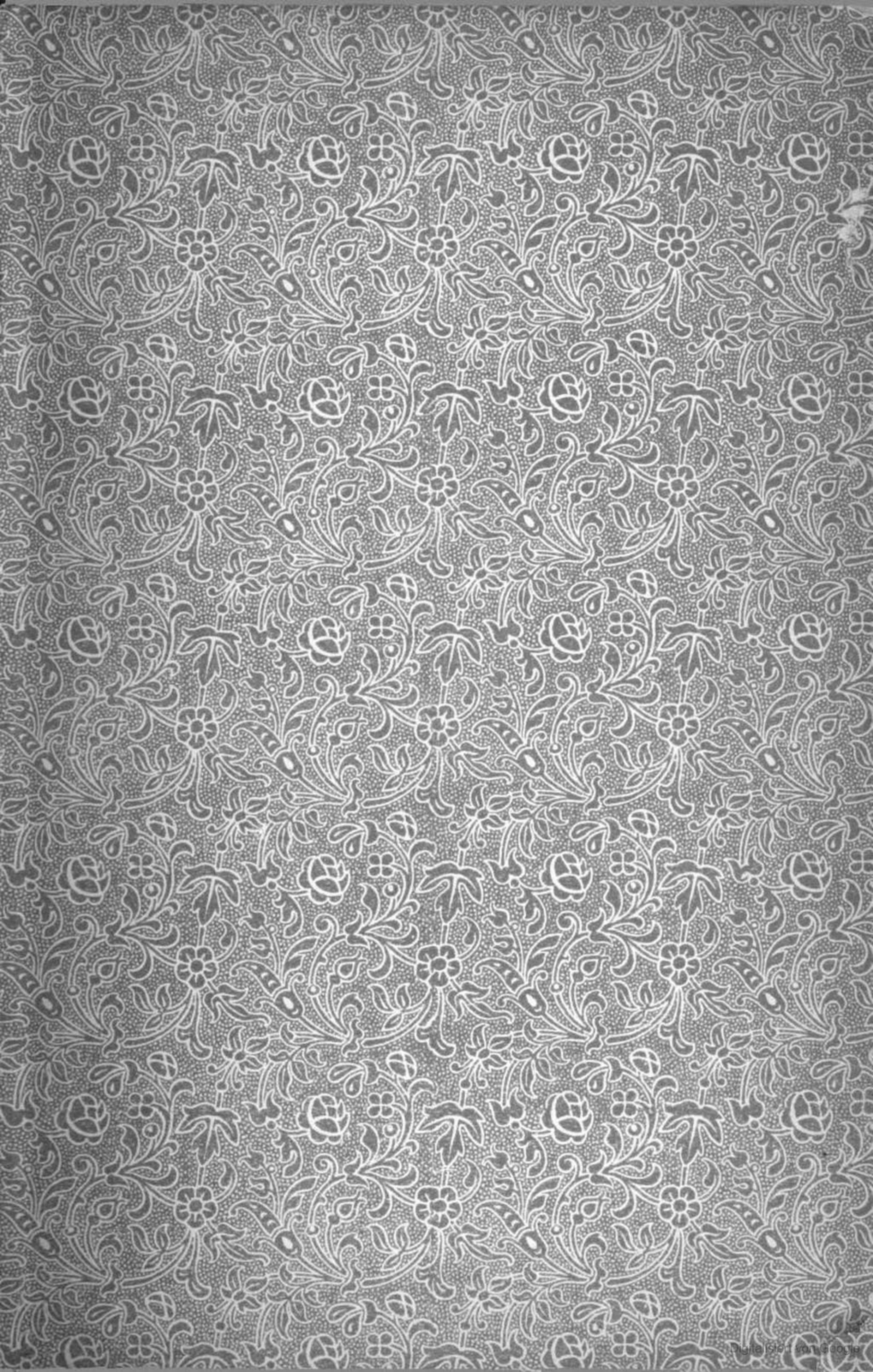
IV.


Phil
3640
302


VE RI
TAS







Zarathustra-Commentar

Vierter (letzter) Theil.

Von

Gustav Naumann.



Leipzig.
Verlag von H. Haessel.
1901.

Vorrede.

Mit dem vierten Theile schließt der Zarathustra-Torso, und obwohl schon er selbst über das ihm anhaftende Fragmentarische gelegentlich hinausweist, erschien es dem Commentator doch nicht rathsam, Vermuthungen zu wagen, wie man sich das unvollendet Gebliebene in Gedanken zu ergänzen habe. Wohl sind mehrfache, andeutende Paralipomena zur Fortsetzung der Dichtung vorhanden, ja es werden vom Herausgeber (Dr. Koegel) nicht weniger als fünf verschiedene Pläne gezählt. Allein die ersten vier derselben fallen ihrer Entstehung nach in eine Zeit, zu welcher selbst der dritte Zarathustratheil noch nicht oder doch soeben erst beendet war; sie besitzen sämmtlich einen starken Anklang an das Empedoklesfragment, der sich auch in ihrem vorwiegend dramatischen Aufbau verräth. Gedankenwendungen, die völlig neu wären, lassen sie kaum erkennen; in dichterischer Beziehung ist die Einfügung des Weibes als handelnder Person am bemerkenswerthesten, da die ausgeführten Partieen bezeichnenderweise keine einzige weibliche Figur bringen, außer den zwar lebhaft aufgefaßten, aber doch allgemeiner gehaltenen Personifikationen von Schicksal, Weisheit und dergleichen. Auch ist die Einflechtung Panas im fünften Schlußplane, welcher nach der Vollendung des vierten Zarathustratheiles aufgezeichnet worden ist, bereits wieder in Wegfall gekommen. Und selbst das zuletzt genannte Bruchstück besitzt nur wenige selbständige Züge, welche, schon früher durch Verweise be-

rücksichtigt, keiner besonderen Commentirung bedürfen. Eher zu beachten wären dagegen die Dionysosdithyramben, Medusenhymnen, Lieder und Tänze Zarathustras, Segnungen des Namenlosen (Dionysos), und wie die Titelvarianten dieser mit der Wiederkunftsidee in engstem Zusammenhange stehenden Gesänge lauten mögen. Aber hierbei müßte weiter ausgeholt werden, und dazu gebricht es uns an Raum. Waren doch selbst die formalen Uebersichten über Sprachbehandlung, Metapherbildung und Aehnliches auszuschalten, um nicht das wichtigere Endurteil beschneiden oder das Sachregister fallen lassen zu müssen. Letzteres dürfte für eine schätzbare Bereicherung des Inhaltes zu erachten sein. Was aber die kritische Schlußbetrachtung betrifft, so weiß der Verfasser recht gut, daß sie gerade nach der entscheidenden Richtung hin kaum noch diesen Namen verdient, sondern nahezu die Form eines Bekenntnisses angenommen hat; es stand nicht in des Commentators Macht, solches zu verhindern, seitdem ihm der Wiederkunfts*gedanke* bei der fortschreitenden Behandlung der Wiederkunfts*botschaft* in einem immer seltsameren Zukunftslichte zu leuchten begonnen hatte.

Und so nimmt der Autor Abschied von seiner Schrift. Die beständige, unbedingte Hingabe an die fremden Gedankengänge ist ihm, wie er offen eingestehen will, im Einzelnen nicht immer leicht geworden; dafür hielt ihn dann wieder gar manche Ueberraschung über ungeahnte Ausblicke schadlos. Ohne für die zahlreichen Schwächen seines Werkes blind zu sein, glaubt er sich im großen Ganzen damit zufrieden geben zu dürfen. Während der Zeit des Erscheinens ist dem Commentar nur von drei Kritikern Erwähnung zu Theil geworden, die sich sämmtlich in sofern verständig gezeigt haben, als sie des Satzes, den Tag nicht

vor dem Abend zu loben, gewissenhaft eingedenk geblieben sind. Der eine nannte den Verfasser einen Buben; der Andere hieß ihn ein wiederkäuendes Rind, und der dritte verstieg sich zur Bezichtigung der Impotenz, die bei Commentatoren die Regel bilde. Dabei glauben alle drei, selbst eine hervorragende Rolle in der Nietzschelitteratur zu spielen. Diese nicht unoriginelle Aufnahme soll jedoch hier lediglich als sittengeschichtliches Denkzeichen dafür Erwähnung finden, daß Nietzsche auch heute, trotz oder vielleicht auch gerade wegen der vielen Marktstimmen über ihn, genau so unverstanden ist, wie zur Zeit seines geistigen Zusammenbruches. Es ist wahr: ein solches Urtheil setzt bei dem dergestalt Urtheilenden selbst entweder mehr als bloßen Marktverstand, oder aber, — was wohl viel wahrscheinlicher ist, liebe Herren?! — eine lächerliche Einbildung voraus; und so hofft der Autor, hiermit zugleich den Weg gewiesen zu haben, wie sich der vollendet vorliegende Commentar am besten begrüßen läßt. Für seinen Verfasser hat er übrigens schließlich doch einen andern Zweck gehabt, als Nietzsche Einzelnen verständlicher zu machen, — eine zwar erwünschte, aber zunächst nicht einmal für wahrscheinlich gehaltene Nebenwirkung des Buches. Dem Buchschmied sollte es ein Gesellenstück sein, durch das er sich noch einmal der Lehren seines Meisters versichern und über die bei ihm erworbenen Fähigkeiten aufklären wollte. Nun läßt er es in des Meisters Haus zurück, — zugleich einen Dank und ein Versprechen.

Den 1. Januar 1901.

D. V.

Die Reden Zarathustras.

Vierter Theil.

Das Honig-Opfer.

Der Schluß des vierten Theiles zeigt, daß der schon im dritten Theile angekündigte letzte Niedergang Zarathustras (287, 322) nachfolgen sollte (479, XII 433); daher würden die irreführenden Bezeichnungen „letzter Theil" (341) und „Ende" (476) besser wieder in Wegfall kommen. Nietzsche mag das Bedürfniß gefühlt haben, sich vor der endgültigen Aussprache der Wiederkunft noch einmal über denjenigen Punkt, in welchem er von der alten Ethik am entschiedensten abweicht, ausführlicher zu äußern: es ist dies seine Abschätzung des Mitleidens; in ihr ist die Umwerthung am radicalsten durchgeführt und muthet am befremdendsten an. Vielleicht hegte er selbst den Verdacht, mit seiner fast absoluten Verdammung des Altruismus über das Ziel hinauszuschießen (252), oder sah wenigstens die dafür gegebenen Begründungen als noch nicht genügende an. So entschloß er sich, der schärferen Ciselirung dieser einen Gedankengruppe einen ganzen Zarathustratheil zu widmen. In ihm läßt er seinen Helden von der christlichen Cardinaltugend in derselben Weise versucht werden, wie die Legende Kirchenheilige, etwa einen Antonius in der Wüste oder Thomas von Aquino, durch die drei Bösen (Wollust, Herrschsucht, Selbstsucht, 274) in Versuchung führen läßt, ja wie sogar Christus seitens des Teufels versucht wird (Matth. 4, 1,

Marc. 1, 12, Luc. 4, 1). Aehnliches findet im buddhistischen Glauben statt. Das Mitleiden gilt Zarathustra als die „Sünde" des Schaffenden [1]), die vor Allem der Weise selbst gänzlich überwinden muß, ehe er zu seinem letzten Niedergange reif wird. In dem unserem Theile voraufgehenden Motto kündigt sich dieser Inhalt bereits an.

Wie nach seiner ersten Rückkehr (119) hat sich Zarathustra auch jetzt Jahre lang in seiner Höhle aufgehalten und ist dabei, ohne es selbst zu bemerken, zum Greise geworden; er fühlt aber noch keine der Beschwerden des hohen Alters, ist rüstig geblieben wie zuvor. Nur stiller wurde er, zur Unzufriedenheit seiner Thiere. So sitzt er einst auf dem Steine vor seiner Höhle (473) und blickt sinnend in die Ferne; die Thiere aber überlegen, wonach er Ausschau halten könne, und meinen, er trachte wohl nach seiner Glücksbereicherung. Er freilich sehnt sich vielmehr nach seinem Werke, also nach der Bereicherung und Erhöhung der Menschheit, für die er sein persönliches Lebensglück mit Freuden als Einsatz hingeben will. Derselbe Gegensatz wird am Schlusse dieses Theiles nochmals zum Ausdruck kommen (476); in gleicher Weise wurde übrigens auch schon der zweite Theil von dem Gedanken an eine noch hintangehaltene Gabe cyklisch umrahmt (119, 219). Die Thiere wenden in ihrem Zwiegespräch mit Zarathustra ein, er habe es leicht, auf das Suchen nach Glück zu verzichten, denn für den Schaffenden bestehe das beste Glück bereits in seinem Wirken; in der eigenen Thätigkeit empfinde er die reichste Fülle seiner Entzückungen. Und auch hiervon abgesehen, entspreche Zarathustras Lebensweise ganz seinem Wunschleben, erhalte ihn trotz gelegentlicher, gegentheiliger An-

[1]) 351, 475, 476, 479, II 71, V 39, 205, VII 62, 437, XII 244.

wandlungen freudig. Endlich sei noch an seinen Weisheitsreichthum zu denken (119, 325), so daß er, nach der Meinung der Thiere, bereits im Glücke ruhe, wie ein Nachen in blauer Flut. Zarathustra aber schilt seine Unterredner Schalksnarren (317, 320), lächelt über die Geschicklichkeit, mit welcher sie ihm die egoistische Beigabe seines Altruismus aufzudecken wissen, und deutet dann auf die Kehrseite seines Lebensganges hin, für welche das Gleichniß vom himmelblauen See nicht mehr passend erscheinen will. Die Einsamkeit besitzt ihre Beschwerlichkeiten und stimmt oft trüb, das gesellige Leben hat einen rascheren Fluß. Je weiser zudem eine Lehre ist, um so weniger trifft sie auf Solche, welche sie zu würdigen verstehen (119, 326). Zarathustra weiß, daß Niemand den Wiederkunftsgedanken mit ihm theilen würde; er stellt daher dem Vergleich mit der beweglichen, lichten Wasserwelle denjenigen des haftenden, dunkeln Peches entgegen. Dadurch fühlen sich die Thiere, welche vergessen, wie Glück und Unglück nothwendig mit einander wachsen und abnehmen [1]), bedenklich gestimmt; hatten sie zuvor nur für Zarathustras Lust Augen gehabt, so glauben sie jetzt eitel Leid bei ihm zu erkennen. Pech ist bekanntlich ein volksthümlicher Ausdruck für Mißgeschick. Die Bräunung von Zarathustras Hautfarbe, eine Folge seines Lebens in freier Natur, wird nun einer Art Gelb- und Gallensucht zugeschrieben; im Contraste zum weißen Haupt- und Barthaar erscheint das Antlitz um so dunkler. Zarathustra aber wehrt dem abermals falschen Verdacht seiner Thiere rasch ab und sucht zu diesem Zwecke wieder ein freundlicheres Gleichniß hervor; er zeigt sich lustig und spricht jetzt anstatt von dem Peche vom Honig, von süßer

[1]) V 49, 50, 230, 232.

Reife (108, V 334). Wohl bräunt auch die reifende Frucht, aber sie wird immer süßer dabei, nicht bitterer. Und so meint Zarathustra, er müsse, indem er immer reifer, ruhiger und milder werde, selbst Honig in seinen Adern haben. Das hören die Thiere gern, doch ist ihre Besorgniß noch nicht ganz gewichen; sich liebevoll andrängend, suchen sie Zarathustra zu überreden, daß er einen hohen Berg besteige; sie wissen, wie sehr er sich an einer solchen Wanderung erquickt und wie fröhlich ihn die reine Luft und der weite Umblick der Höhe stimmen. Er läßt sich auch dazu bereit finden, nur bittet er, ihm Honig hinaufzutragen, dessen er zum Opfer bedürfe. Bergesgipfel zu religiösen Verehrungen zu wählen, ist uralter Brauch. Man vergleiche das Bruchstück eines Rhythmisirungsversuches zum Honig-Opfer: VIII 348.

Auf der Höhe angelangt, sendet Zarathustra seine Thiere wieder heim, und jetzt erst spricht er die Gedanken aus, denen er schon auf dem Steine vor seiner Höhle nachhing. Nicht opfern will er, sondern verschwenden, die Weisheit, die ihm geschenkt ward, mit vollen Händen an das Leben vergeuden; und anstatt hinterweltlichen Phantasieen, soll sie irdischem Wirken dienen. Die schenkende Tugend, welche keine Wiedervergeltung kennt, ist das gerade Gegentheil der religiösen Bitt- und Sühnopfer mit ihren eigennützigen Zwecken. Zarathustra will die süße Reife seiner Seele, sein Glück, seine Lebensliebe gleichsam als den Köder benutzen (XII 288), mit dem er sogar alte Brummbären (Pessimisten, 353) und unruhige Vögel (Skeptiker, die unsicheren Kantonisten unter den Denkern) zu sich zu locken vermag. Das Bild hat scheinbar besonders die Kolibris im Auge, die sich nach der alten, aber irrigen Ansicht vom Honigseim nähren und sich ebenso sehr als buntschillernde Wundergestalten wie als hitzige Kämpfer auszeichnen. Wie

die Bären mit Honig in die Baumfalle gelockt werden, so Vögel auf die Leimrute; Zarathustra bezeichnet den Honig sogar auch noch als Fischköder. Er vergleicht die Welt einem dunkeln, jagdreichen Walde (156), wie er die Lust des Waidmanns ist, der einst als Metapher für den Jäger der Erkenntniß diente (170), hier jedoch mehr im Sinne von Menschenfänger, geistig verstanden, Erwähnung findet; auch ein Anklang an den wilden Jäger (122) ist nicht zu verkennen. Weiter vergleicht Zarathustra die Welt einem tiefen Meere, so reich an allerhand Fischen und anderem Seegethier, daß selbst Götter, Uebermenschlich-Erhöhte (296), darin fischen und krebsen möchten (23). Christus hat sich desselben Gleichnisses bedient (Matth. 4, 19, Marc. 1, 17). Mit der goldenen Angelrute (V 230), seiner in der Wiederkunftslehre gipfelnden Lebensbejahung (157, 158), will nun auch Zarathustra einzelne Menschen zu sich heran- und heraufziehen. Das Meer soll ihm seinen Schooß öffnen, daß er einen wunderbaren Fischzug thue (Luc. 5, 9). Seine Glücksreife ist es, welche ihm die Menschen neugierig und begehrlich machen soll, bis sie an seinem Angelhaken anbeißen und festsitzen. Er wird noch Alle damit ködern, über die ganze Menschenwelt seinen Hazar ausbreiten, nach Ost und West, Aufgang und Niedergang wirken (120). Damit denkt er aber auch bereits wieder an seinen hierzu nöthigen neuen Untergang, dessen Ausführung zunächst durch den Nothschrei (349) um Tageslänge verschoben werden wird. — Sein Optimismus ist es also, von dem Zarathustra eine erste Wirkung auf die Menschen erwartet; sie werden freilich bald merken, daß diese Art Glück etwas ganz Anderes vorstellt, als die ruhige Behaglichkeit, nach der sie dabei zu haschen und schnappen meinten; sie werden verborgene Spitzen entdecken und sich überzeugen müssen, daß

sich die Lust der Höherentwicklung auch mit dem Leid eng verschwistert zeigt. Deßhalb würden sie gern wieder loskommen — wenn sie noch könnten. Gründlinge nennt sie Zarathustra; damit meint er die Allem auf den Grund gehen wollenden Grübler; auch sie will er zu seiner Höhe heraufziehen, zu des Künftigen, des Fernsten, des Übermenschen Besten. Indem er des Fischers gedenkt, welcher die Angelleine emporzieht, gleiten ihm die Gedanken durch das Medium des Zeitwortes ziehen zum Erzieher hinüber, zu demjenigen also, der die Höherentwicklung der Menschheit fördert und sie mit Härte höher zu züchten sucht (I 392, 397). Dies ist von Anbeginn an Zarathustras eifrigstes Streben gewesen; auch noch der als größtes ethisches Schwergewicht angesprochene Wiederkunftsgedanke hat seinen Antheil daran. Um aber Andere seiner Weisheit besser theilhaftig werden zu lassen, mußte Zarathustra ihr vor allem bei sich selbst zur Klarheit verhelfen und, seinen eigenen Weg gehend (I 113), immer mehr der werden, der er ist [1]). Nachdem dies geschehen, wird er Anfangs einzelne, höhere Menschen an sich herangelockt sehen, denen gegenüber er seine Heimsuchung durch das Mitleiden zu bestehen hat. Dann erst werden die erwarteten Zeichen kommen (287) und den neuen Niedergang einleiten. Man beachte die Worte „wie ich muß“ und setze sie mit ähnlichen Aeußerungen Christi („auf daß erfüllet werde, was der Herr durch den Propheten gesagt hat“) in Vergleich; der strenge Parallelismus zum „Gekreuzigten“ tritt immer deutlicher hervor.

Zarathustra wartet also zunächst auf die Vorläufer jenes Einflusses, den er dereinst in seinem Hazar indirekt sogar

[1]) V 205, 257, XI 80, XII 85.

als Massenwirkung üben wird (XII 129); er wartet mit List und Spott, denn er sieht die Enttäuschung seiner ersten Gäste voraus (412); und er wartet, ihres Kommens sicher, ohne Ungeduld [1]). Ebenso weist er aber das Wort Geduld als ein weibisches, christliches Schlagwort von sich; das Dulden ist ihm als wehrloses Leiden wie als unterschiedsloses Gehenlassen gleichermaßen zuwider. Sein Schicksal läßt ihm Zeit; wie oft auch Nietzsche sein Lebensende als bevorstehend betrachtete oder seinem geistigen Zusammenbruch nahe zu sein glaubte, sie gingen ihm noch immer vorüber, so daß er jetzt zuversichtlicher auf die Frist, die seinem Leben und Wirken noch gesteckt sein könnte, hinzublicken gelernt hat (aufgespart: B II 186). Im Märchentone fährt er fort, das Schicksal müsse vergessen haben, ihn zu holen; so ist der Teufel, der grillige Fliegenfänger, durch unzeitige Vergeßlichkeit um manche arme Seele geprellt worden. Recht zu trauen ist dem Ausbleiben freilich doch nicht. Wie es aber auch mit dem Zeitpunkt von Nietzsches Ende stehen möge: jedenfalls hat er inzwischen Zeit gewonnen und ist um so dankbarer dafür, als er diesen Gewinn nicht nur als einen einmaligen, sondern, wiederkunftsgläubig wie er ist, als einen ewig wiederkehrenden versteht; dank dieser Fristung seines Lebens und seiner Gesundheit braucht er seine Dichtung nicht zu übereiltem Abschluß zu bringen, sondern darf sich sogar das gegenwärtige Intermezzo, den vierten Zarathustratheil, den Fischfang auf hohem Berge (V 272), erlauben. Er spricht davon, wie von einer Posse. Denn welcher Vernünftige wird die Menschen gerade von geistiger Höhe aus zu sich zu locken suchen, anstatt zu solchem Zwecke seinen isolirten Geistesrang lieber

[1]) III 288, 302, 332, XII 84, 417.

einmal aufzugeben, sich herabzulassen und dem flacheren Denken anzubequemen? Doch Zarathustra meint, die Thorheit, als Stolz-Erhobener eine Zeitlang umsonst nach Genossen auszuschauen, sei immerhin besser, als in den Denkniederungen Massen zusammenzuschaaren. Am Ende sind ja solche Versuche ebenfalls oft mißglückt, so daß ihre Anstifter, heilige Männer, zu Zornschnaubern wurden (379, IV 44), welche jeden Zweifler und Gegner pathetisch bedrohten und fanatisch verdammen zu müssen glaubten. Erlöser als Brausewind: Seite 134. Das Bild findet jedoch auch auf die Nachfolger der Kirchenstifter, auf die Priester, Anwendung; auch sie sehen in Jedem, der ihnen keinen Glauben schenken mag, ihren Feind. Lärmtrommeln nennt sie Zarathustra; der Altar gründet sich heute immer mehr auf Reklame — wie ja auch der Thron. Doch erscheint jenes Zürnen begreiflich, wenn man bedenkt, daß die Priester Angesichts des sinkenden Glaubens keine Zeit zu verlieren haben. Anders Zarathustra, der die Gewißheit in sich trägt, daß ihm die Zukunft gehöre, möge seine Lehre heute immerhin überhört und todtgeschwiegen werden. Wie nah, wie fern sein Hazar sei, er ist desselben so sicher (C I 20), als er selbst mit beiden Füßen fest auf seinem Bergfelsen steht (226); und wie diesen uraltes, hartes Gestein bildet, so ist die Wiederkunftslehre eine ewige (ewig wiederkehrende) und als solche eine felsenfeste; wie das Gebirge allen Winden zur Wetterscheide wird, so ist die Wiederkunftslehre der Wendepunkt, wo alle Erkenntnißfragen Heimkehr und neuen Ausgang finden; wo das Woher, die Entwickelung von Pflanze und Thier zum Menschen, mit dem Wohin, der Weiterentwickelung des Menschen zum Uebermenschen, zusammentrifft. Zugleich mit diesem Aufleuchten der schöpferischen Lust blitzt auch wieder die mit ihr verbundene Bosheit, die Einsicht

in die Nothwendigkeit der Härte, auf. Trotzdem wird sich Zarathustra nunmehr die Einzelnen, die höheren Menschen (406), einfangen; sie gehören ihm zu. Der Ausdruck „An und für mich" ist im Wortspiel nach der Redensart „An und für sich" gebildet, einer für Zarathustras Ohren lächerlich klingenden Redeweise; nach ihm werden sämmtliche Objekte überhaupt erst durch den Bezug zum Subjekt bestimmt, das von seiner Natur aus ihre Bewerthung festsetzt; die Menschen sind nicht alle gleich, ein allgemein menschliches „An und für sich" giebt es also nicht (IV 213, VII 412). Auch zwischen Lehrenden und Lernenden findet allenthalben eine verborgene Auslese statt; nur da, wo ihnen Verwandtes entgegenklingt, können sie auf einander einwirken und empfangen. Zarathustra leistet also im Gegensatz zu Andern, zumal religiösen Lehrern, darauf Verzicht, von vornherein Alle in sein Gebäude hineinzuzwingen; er selbst lockt zunächst nur Vereinzelte an und hofft, wenigstens bei diesen der alten Trübsal (350) ein Ende machen zu können. Dafür wird das Bild der in den schwarzen Fischleib (Trübsal) einschneidenden Angelspitze gebraucht. Wie weit sich diese Hoffnung erfüllen wird, werden wir späterhin sehen; hier ist Zarathustra ganz von seiner Zuversicht eingenommen, der Schluß tönt daher hymnisch aus.

Der Nothschrei.

Auf Zarathustras Seelenfluth folgt wieder der seelische Tiefstand, die hymnische Entzückung hat gedrückter Stimmung Platz gemacht, und so finden wir ihn in gleicher Stellung wie am Eingang der vorigen Rede; nur fehlen diesmal die Thiere, welche nach Nahrung (315) und Honig suchen: sein

Muth und seine Klugheit sollen ihm neue, psychische Hochfluth erwecken; denn den alten Honig hat er bis auf den letzten Rest verschwendet (345). Nachdenklich zeichnet Zarathustra seinen Schattenumriß auf dem Boden nach; sein besonderes Interesse für den Schatten fanden wir schon C II 98 bethätigt. Bei solcher Beschäftigung schweifen die Gedanken gern ab; sie weilen wieder bei seinem Werke (343), bis er über den plötzlichen Anblick eines zweiten Schattens neben dem eigenen erschrocken auffährt; bis jetzt war ihm noch nie ein Fremder bei seiner Höhle begegnet. Der aber, welcher diesen zweiten Schatten wirft, ist kein Anderer als der Wahrsager (197, XII 280), Zarathustras einstiger Gastfreund (202), hier zugleich der erste der höheren Menschen, die sich in seiner Höhle zusammenfinden sollen.[1]) Daß der alte Pessimist und Brummbär (345), der die Züge Schopenhauers trägt, Zarathustra trotz dessen häufiger und lebhafter Abwehr der Weltfeindschaft als höherer Mensch gilt, darf nicht Wunder nehmen; nicht allein diesen Wahrsager, sondern auch dessen künftige Gefährten hebt gerade das große Ungenügen (I 443, 453, 522) hoch über die in breiter Behäbigkeit gedankenlos hinlebende Masse empor; nach dem Plane des vierten Theiles hat ursprünglich sogar der Narr aus der großen Stadt (258, XII 280) als höherer Mensch auftreten sollen. Und das gleiche Ungenügen ist es, in dem Zarathustra sowohl eine Verwandtschaft zwischen seinen eigenen Entwicklungsgängen und dem Typus des höheren Menschen erblickt, — „es ist nichts, was ich nicht selber erlebt habe“ (XII 281, B II 150), — als auch das ihn vom höheren Menschen Abtrennende erkennt; Zarathustra

[1]) Höherer Mensch: V 187, 227, 230, 306, 307, VII 45, 62, 88, 89, 185, 230, 324, XI 24, 210, 228, XII 278, 315, 340.

hat eben seinen Ekel überwunden, jener dagegen ist Klagender und Weltankläger geblieben und wird sich deshalb als zur direkten Uebermenschenbildung ungeeignet erweisen.

Der Wahrsager ist seit der früheren Begegnung weit mehr gealtert, als Zarathustra; sein Unmuth hat ihm das Gesicht in grämliche Falten gelegt und auch sein Auge, den Spiegel der Seele, verfinstert, sodaß Zarathustra bei dem näheren Betrachten seines Besuchers ein zweites Mal erschrickt, wie über eine leibhaftig gewordene böse Prophezeihung. Der Gast wird sich auch bald als schlimmen Verkünder entpuppen; ihm selbst entgeht der Eindruck, den er macht, so wenig, daß er gleichsam glättend mit der Hand über sein Gesicht fährt. Auch Zarathustra wischt sich seinen Schrecken vom Antlitz (201, 352); dann reichen sich beide die Hand. Es geht also ihrem Gespräche eine Art pantomimischer Unterredung voraus, deren schlimmen Inhalt ihre Höflichkeit nicht laut werden lassen will; die Worte, mit denen dann Zarathustra anhebt, sind ausgesucht liebenswürdige. Er bittet den Pessimisten um Verzeihung (159), daß er selbst dessen Denkart nicht zu theilen vermöge, sondern ein Lebensfroher sei, und weist auf sein hohes Alter wie auf einen Endschuldigungsgrund dafür hin. Der Wahrsager aber traut der Weltliebe Zarathustras nicht; er meint, zum Mindesten werde sie gleich seinem Alleinsein nicht mehr lange Dauer besitzen. Zarathustras Lehre habe ihr erstes Echo gefunden, die höheren Menschen seien schon auf dem Wege zu ihm; freilich würden sie ihm nur Enttäuschung bringen. Hier irrt die Prophezeihung des Wahrsagers einigermaßen, indem sie mit Unrecht annimmt, daß sich Zarathustra durch die höheren Menschen dauernd zu mitleidigem Beistand und, in dessen Folge, zu neuem Lebensunmuth verleiten lassen werde. Das Bild eines Nachens, welcher im Trockenen saß

(409), endlich aber von der wachsenden Fluth emporgehoben und weggeführt wird, zeigt sich benutzt. Die Fluth der Trübsal (390, X 234) ist, persönlich gewendet, nichts Anderes als das Ungenügen der höheren Menschen (XII 106), welche die erste Anhängerschaft Zarathustras bilden werden; daher tritt hier als erster Repräsentant derselben der Pessimist schlechthin auf. Zarathustra wundert sich darüber, daß zu ihm, dem Lebensfrohen, zunächst gerade die Unbefriedigten kommen; er hat freilich schon selbst während seines Honig-Opfers Aehnliches ausgesprochen. Was der Wahrsager bildlich als das Tosen steigender Brandung bezeichnete, das hallt nun auch bereits in seines Unterredners eigenem Ohr als der Nothschrei wieder (405, XII 278), den die gewundenen Abgründe (343) im Echo vielfältig wiederholen. Noch weiß ihn Zarathustra nicht recht zu deuten, faßt ihn als Angstruf eines Einzelnen auf. Zu „schwarzes Meer" vergleiche „Meer der Schwermuth" p. 442 (IV 326). Er widersteht, will sich durch die Noth eines Vereinzelten nicht von seinem Werke abziehen lassen; denn er weiß zu gut, wie wenig unzeitige Weichherzigkeit gerade ihm frommen würde, und begreift, daß der Pessimismus den letzten Angriff auf seine Lebensliebe gar nicht besser führen kann, als durch den Versuch, sein Mitleiden zu erwecken. Wie in Heiligenlegenden ist also auch hier nicht allein alles vorbestimmt, — durch die ewige Wiederkunft, — sondern wird sogar vorausgeschaut. Man entsinne sich, daß der Wahrsager stets auch ein Stück Zarathustra selbst ist (C I 108); wie Zarathustra derart am höheren Menschen Theil hat, muß also auch dieser in einem gewissen Sinne an ihm Theil haben, und so empfindet hier der Versucher selbst mit dem Versuchten, das Herz strömt ihm über. Da ertönt der Schrei, länger, lauter und erschütternder, ein zweites Mal;

Zarathustra fühlt sich heftiger vom Mitleiden bedrängt. Dieser Schrei ruft nach Einem, der aus dem Glaubensungenügen der moralischen Heuchelei der Gegenwart herauszuführen weiß, — nach Zarathustra; er möchte ihn zur vorzeitigen und durch schonende Rücksichtnahme auf die Verunglückten abgeschwächten Verkündigung seiner Wiederkunftslehre drängen (191, 196, 237). Ergriffen fragt Zarathustra, wer es sei, der da rufe. Und wieder verräth uns des Wahrsagers Antwort, daß er hier mehr einen unterdrückten Seelenzustand des Fragenden selbst als eine äußere Begegnung desselben darstellt; denn er meint, Zarathustra wisse recht gut, wer derart nach ihm verlange, wolle es sich jedoch nicht eingestehen. Dann nennt er den höheren Menschen, und nun packt es Zarathustra wie ein Anfall (218): seine Versuchung beginnt. Auf die Frage, was der höhere Mensch bei ihm suche (Hilfe, Schonung, Mitleiden), schweigt der Wahrsager; jene Frage ist ja mehr im Affekt der Angst als um der Belehrung willen gestellt. So entsteht ein die inneren Vorgänge bedeutsam begleitendes Schweigen.

Endlich aber bricht der Wahrsager in bittere Worte aus; durch seinen Mund beklagt Nietzsche selbst leidenschaftlich, daß, nach dem eigenen Leiden, der Anblick fremden Ungenügens zu einer letzten Gefahr für seine Lebensliebe werde. Sein Optimismus ist immer noch ein erzwungener. Der zitternde Zarathustra gleicht nicht Einem, der vor Glück springen und tanzen möchte; eher dürften ihm solche Künste nöthig sein, sich im Gleichgewicht zu halten (V 115, 117); die einstige verzückte Begeisterung kam ihm abhanden und nun thäten sonderbare Gedankenseitensprünge (III 196) und künstliche Ausflüchte noth, wenigstens noch den oberflächlichen Anschein eines innerlichen Frohsinns zu erwecken. Bisher meinte Zarathustra, der letzte wahrhaft frohe Mensch

zu sein; jetzt ist es mit diesem Wahne vorbei. Der Nothschrei hat ihn aus allen seinen Glückshimmeln gerissen, es giebt bei ihm keine goldene Lust mehr zu finden. Wie tief seine Höhle in den Bergesschooß hineinführe, sie ist nicht mehr ein Zugang zum Abbau reicher Glücksschächte (VII 268). Wer jetzt noch nach Lebensfrohmuth in seinem Denken forschen wollte, würde nur einen versteckten Pessimisten, der seine Wehmuth nicht merken lassen möchte, darin entdecken. Der Wahrsager leugnet also, daß der grüblerisch sich selbst angrabende (IV 3), einsame Mensch ein glücklicher Mensch sein könne; eher noch ließe sich an das Glück auf glückseligen Inseln, in trauten Freundeskreisen (C I 36), und zwischen vergessenen Meeren, bei verborgenen Glaubensgenossenschaften, glauben. Doch auch diese letzte Hoffnung will ihm trügerisch erscheinen[1]); sein pessimistisches Leitmotiv zeigt sich wieder völlig aufgegriffen (197, 349). Das ist nun freilich eine Uebertreibung, welche Zarathustra auf das Neue froh stimmt: „aus dem Tiefsten muß das Höchste zu seiner Höhe kommen" (226). Wie aus finsterem Erdschachte steigt er von den trüben Anwandlungen zum Lichte, zur Freude zurück (II 265, VII 325). Er glättet sich den Bart, wie er vordem sein Antlitz strich; seine Stimme ist jetzt fest, seine Rede entschieden. Es giebt in der That noch eine Seligkeit im Kreise mitschaffender Freunde, von der allerdings der Wahrsager als ein Nichtschaffender („es lohnt sich Nichts") nichts wissen kann. Bei „seufzender Trauersack" denke man an die eintönige Dudelsackmelodie (V 345); das verdrossene Einerlei bleibt auch noch für den folgenden Vergleich mit grauem Regenvormittage das Tertium. Zarathustra selbst befindet sich wie ein begossener Pudel,

---

[1]) Tod der Inseln XII 248, 254, 255, 282, 284.

muß sich tüchtig schütteln und laufen, wenn er wieder trocken, froh werden will. Deshalb wünscht er dem Wahrsager auf und davon zu gehen; zugleich aber will er sich nach dem nothschreienden höheren Menschen umsehen, er fühlt sich in diesem Augenblicke zu kräftig, als daß er erneute Schwermuthsanwandlungen fürchtete. Seinem Gastfreund könnte es freilich unhöflich erscheinen, daß er auf solche Weise allein zurückgelassen wird; indessen in seinem Bereiche will Zarathustra nach eigenem Gutdünken verfahren dürfen. Auch folgt der Niedersteigende ja nur der vom Wahrsager an ihn ergangenen Aufforderung, nach dem Nothleidenden Umschau zu halten; in seinem Reich soll ihm Keiner umkommen. Diese noch oft wiederholten Worte dürften dahingehend zu deuten sein, daß Zarathustra irgend eine seiner eigenen unfreundlichen Erkenntnisse (170, 407) für den Feind des höheren Menschen hält; in diesem Falle soll Letzterer flugs auch die gute Kehrseite des betreffenden Zweifels kennen lernen. Der Wahrsager dagegen faßt Zarathustras Ausgang so auf, als ob er ihn nur los sein wolle und alle seine Gründe vorspiegele, dem Pessimismus zu entlaufen. So stelle er, anstatt sich hockendem Trübsinne hinzugeben, immer noch lieber den gefährlichen Erkenntnißproblemen nach (227) und hoffe mit seiner Forscherbegier am Ende jedem Lebensunmuth auszuweichen; der aber werde ihm nach gethanem Tagewerke dennoch wiederkehren. Derart will auch der Pessimist in der Höhle auf Zarathustras Rückkehr warten; dieser soll am Abende in seiner Denkereinsamkeit die alte, lastende Schwermuth wiederfinden. Und Zarathustra nimmt, bereits ausschreitend, seinen Gast beim Wort, freilich in anderem Sinne. In der Zuversicht, daß der schlimm begonnene Tag gut enden werde, meint er, er wolle selbst seinen Honig, seine Seelenreife, mit dem Wahrsager theilen;

jener werde ihn schmackhaft finden, die Weltanklage wenigstens zeitweise überwinden. Ja, er werde, wenn Zarathustra Abends das hymnische Lebenslob anstimme, ihm sogar dazu tanzen. So wahrsagt Zarathustra auch seinerseits; mit wohlgemuthem: „Wohlan! Wohlauf!“ spottet er all der trüben Voraussichten seines Gastes.

Gespräch mit den Königen.

1.

Die Ersten, denen Zarathustra begegnet, sind die beiden Könige (XII 233, 280, 311, 321). Er trifft die höheren Menschen in aufsteigender Linie an: zuerst die Gewalthaber der äußeren Macht, dann diejenigen geistiger Gebiete; so den wissenschaftlichen, den künstlerischen, den christlich-skeptischen und den gottlos-religiösen Menschen; den Stifter des alten Glaubens in Person und endlich den eigenen Schatten. Daß die Könige wie Märchenfiguren Zarathustra in der Einsamkeit des Waldes mit all ihrem Herrscherprunk entgegenkommen, führt sie, noch ehe sie ein Wort ausgesprochen haben, bildlich ad absurdum; früher fand sich der Vergleich mit dem Flamingo für den Höfling gebraucht (297), hier gilt er für den Herrscher selbst. In der neuen Umgebung enthüllt sich der alte ceremoniöse Machtanspruch des Hofes als Schein und Maske; nur dem Anschein nach regieren die weltlichen Regenten, faktisch sind die wahrhaft Herrschenden allein die schöpferischen Philosophen, welche auch noch die Fürsten leiten, wie Theaterpuppen von der Hand des Marionettenspielers bewegt werden. Der Esel, den die Könige vor sich hertreiben, ist das Volk; er trägt Lasten

(166), und zwar hier, nach südländischem Vorbild, gefüllte Weinschläuche (414). Verwundert fragt sich Zarathustra, was wohl die beiden Repräsentanten der weltlichen Macht mit ihrem Thier in seinem abseitigen Denkbereiche wollen mögen, und versteckt sich, um sie zu belauschen. Als sie dann schweigend dicht an seinen Beobachtungsposten herangekommen sind, läßt er sich ein Scherzwort entschlüpfen, welches dem Sinne nach nicht ganz so unhöflich ist, als es sein zweideutiger Wortlaut erscheinen lassen könnte. Es spielt auf die Ausgleichung der Volkscharaktere an (69). Die Massen sind Willens, eins zu werden und im kosmopolitischen Demokratismus die alten Nationalitätenunterschiede immer mehr zu verwischen; die frühere scharfe Abstufung von Vaterland zu Vaterland wird beständig flacher, erscheint daher vielfach schon heute nur noch als eine künstlich festgehaltene. Es giebt in gewissem Sinne ein nahezu gleichförmiges Europäervolk, dagegen sind die ihm aufgelegten politischen Machtverhältnisse gespaltene, der Einheit widerstrebende[1]); nicht mehr die innerliche Verschiedenheit, sondern die überkommene Personenmehrheit der Herrschenden hält die Staaten heute auseinander. — Die Könige, die sich nach Regentenart Brüder benennen, stocken und lächeln; dann sehen sie einander in das Gesicht, wie zu geschehen pflegt, wenn ein zutreffendes, aber bisher sorgfältig verschwiegenes Urtheil plötzlich laut wird. Der König zur Linken meint, es werde einem Ziegenhirten (18) oder Einsiedler zuzuschreiben sein, Jemandem also, der in der Wahrung des Anstandes kein Uebung besitze; der Ziegenhirt hat sie überhaupt nie gelernt, und der Einsiedler hat sie längst wieder vergessen. Nicht nur schlechte Gesellschaft verdirbt die guten

---

[1]) II 353, III 249, 352, VII 156, 207.

Sitten, auch der gänzliche Mangel an Gesellschaft verdirbt sie; und nicht nur die Zweideutigkeit von Zarathustras Wort ist unhöflich, schon die nackte Aussprache einer Wahrheit verstößt gegen allen höfischen Brauch. Dieser aber muß gerade in den Augen von Fürsten, die von Jugend an dem Zwange eines umständlichen Ceremoniells unterworfen waren und nur zu gern auch einmal davon absehen würden, am Ende als etwas Feindseliges erscheinen; ein Urtheil, mit welchem die beiden Könige in Zarathustras Wald nicht mehr bloße Vertreter der Herrschermacht, sondern zugleich solche des höheren Menschenthums sind; ihr Ungenügen wird wach Sie wurden des höfischen Treibens und seiner falschen, ewig lächelnden Höflichkeit überdrüssig, haben erkannt, wie schlecht im Grunde die sogenannten „guten Sitten" sind, wie schlimm die „gute" Gesellschaft, in der sie leben, und wie unedel der Adel, der sie umgiebt. Da ist übertünchte Pöbelhaftigkeit, höfliche Form ohne Herzenshöflichkeit, Artigkeit nach oben, die sich nach unten jede Unart erlaubt, zu Hause (71, 259, XII 297). Gerade die obersten Gesellschaftsschichten verfallen heute am entschiedensten, auch physiologisch; es wird auf ihre Durchseuchung mit venerischen Krankheiten (VII 444, 467) und auf die giftigen Folgen falscher Kurversuche derselben hingewiesen. Nicht Adel, nicht Stadtvolk bilden heute des Landes beste Kraft und Hoffnung, sondern der Bauer (III 87, VII 250) thut dies; unter dem Begriff Bauer aber wird hier der stadtfremde Landedelmann ebensowohl einzuschließen sein wie der Häusler im Dorfe; jene Volkselemente sind gemeint, die sich weder vom Ehrgeiz der Höflinge noch von der unersättlichen Gewinnsucht der Großstadt inficiren ließen und so ihre Gesundheit bewahrt haben. Die derbe Aufrichtigkeit des Bauern ist, im Gegensatz zur Verstellung der guten Gesell=

schaft, sprichwörtlich geworden; und dumm ist er nur in den Augen der verbildeten Städter. Wenngleich ihm der höhere geistige Ueberblick abgeht und er sich auf dem ihm fremden Gebiet der städtischen Ideen nicht zu bewegen weiß, so entfaltet er doch in seinem eigenen Interessenbezirke, im Verkehr mit Seinesgleichen eine überraschende Schlauheit (XII 414) und nachhaltige, ihm oft als starrsinniger Querverstand ausgelegte Kraft. Er besitzt heute die am wenigsten verbrauchte Vitalität, steht biologisch am höchsten. Damit ist er in Zarathustras Augen auch die beste, vornehmste Art Mensch unserer Zeit, und die beste Art soll Herr über jede andere sein (306, 358). Statt ihrer herrscht aber, wie noch oft beklagt werden wird, der entgegengesetzte Typus, der charakterlose Pöbelmensch (IV 159), zumal im „Reich". Zarathustra spricht, ganz wie Christus von Rom (z. B. Matth. 8, 12) von Deutschland als dem „Reiche" schlechthin.[1]) Während der Bauer als ein ganzer Mann seine scharfe Eigenart besitzt, ist der Mensch des Pöbelmischmasches ein Halb und Halber; er will als Gläubiger aus seiner Frömmigkeit noch Vortheil herausschlagen (Heiliger und Halunke) und schämt sich als Edelmann nicht schmutziger Geldgeschäfte und Wetten (Junker und Jude). Von guten Sitten kann bei solchem Benehmen nur im oberflächlichsten Sinne die Rede sein; denn es giebt kein gemeinsam anerkanntes Ideal, keinen höchsten Werth mehr, nach dem sie sich zu richten vermöchten; auch sie sind Mischmasch geworden. Wohl wird viel süßliches Geschwätz über Ideale geführt, aber ohne jeden wahren Glauben an sie, und wo noch ein Stück natürlichen Empfindens zum Vorschein kommt, da muß es rasch mit falschem Flitter überkleistert werden (CI 43).

---

[1]) I 11, 180, VII 415, VIII 36, 128, 183, B II 134, 269, 270.

Eine Menge, mit welcher es derart steht, wird auch bei ihren Herrschern ängstlich darauf bedacht sein, ihnen von vornherein durch falsche Schaustellung jeden wahren Werth zu rauben und eine Art ungefährlichen Popanzes aus ihnen zu machen. Sie läßt sich ihre Könige als dekorative Schaustücke gefallen, legt ihnen als erste Pflicht Repräsentation auf und sucht ihre thatsächliche Macht möglichst zu beschneiden.[1]) Alterthümlicher Prunk umgiebt den Fürsten in Gewand und Sprache; mag solcher Pomp für die Vorzeit noch so viel bedeutet haben, inmitten der Gegenwart nimmt er sich sonderbar genug aus. Dumme freilich lassen sich dadurch täuschen, und das eben ist die Absicht der Schlaueren, welche dabei ihren Vortheil zu finden wissen. Die Krämerpfiffigkeit kommt heute allenthalben zuerst (260), läßt aber aus Vorsicht lieber die Könige als Erste gelten. Der Ekel hierüber würgt den König, wie einst Zarathustra von seinem großen Ueberdruß gewürgt ward (319); auch hier der dreimalige Ausruf Ekel (315, 320). Und so sind die beiden Herrscher ihrer eigenen Scheinherrschaft entflohen. Noch einmal werden die vorzüglichsten Stücke ihrer höfischen und hauptstädtischen Umgebung, die jetzt kurz Gesindel genannt wird (140), vorgewiesen, so das Lärmen der Schreihälse (74, 260, 271), ihr Zeitungsfabriciren (71, 259, 260) und Krämerthum (260), ihr maßloser Ehrgeiz (71, 259) und der Dunst, der sie umgiebt (72, 259). Wenn Könige nur unter dem Gesindel die Ersten sein sollen, was liegt dann noch an ihnen? Liegt doch am Gesindel nichts!

Diese ganze, leidenschaftliche Rede wird dem Könige zur Rechten in den Mund gelegt; gemeint ist offenbar der König zur Rechten des Esels; doch soll diese Bezeichnung

[1]) III 343, IV 339, V 186, XII 325.

vielleicht zugleich den konservativer Gesinnten zu erkennen geben. Er kann sich mit dem Zusammenbruch des alten Absolutismus und mit der neuen konstitutionellen Lüge schwerer abfinden (XII 421), als sein liberaler Vetter, der König zur Linken. In der That spricht ihm dieser tröstend zu; indem er den Ekel als ein Siechthum darstellt (315), erinnert er an den noch ungesehenen Lauscher, dessen Wort die Veranlassung zu der ganzen Aussprache gab, und mahnt zur Zurückhaltung. Dadurch sieht sich Zarathustra veranlaßt, hervorzutreten und sich zu nennen. Er hat den Königen gern zugehört, denn sie sprachen ja nichts Anderes als seine eigenen Meinungen aus, während sie Interesse an der Aufrechterhaltung entgegengesetzter Ansichten hätten bekunden können. Indem sie aber ihre bessere Einsicht über ihren augenblicklichen Vortheil stellten, zeichneten sie sich wieder als höhere Menschen aus. Das Wort, auf welches Zarathustra anspielt, findet sich Seite 297 vor: „was liegt noch an Fürsten?“ Er fragt sich abermals, wonach die Könige in seinem Denkerreiche, im geistigen Machtbezirke suchen könnten; es ist dies, ohne daß es hier zur Aussprache gelangte, die Erneuerung ihrer Herrschaftsberechtigung auf der Grundlage einer Höherzüchtung der Menschheit, statt des gegenwärtigen Ruhens auf dem Boden veralteter Traditionen. Die Fürsten sollen wieder Handhaben des schaffenden Philosophen werden (VIII 302). Indem aber Zarathustra vom Suchen der Könige spricht, denkt er daran, daß auch er ein Suchender ist, und meint, vielleicht seien die Könige unterwegs dem höheren Menschen, welchem er nachforscht, begegnet. Selbst höhere Menschen, erkennen sie sich in ihrem Ungenügen doch nicht als Solche, wähnen vielmehr, auch ihrerseits nach jenem fahnden zu müssen. In ihren Augen kann es nur ein Wesen sein, welches der

von ihnen geübten Herrschaft würdiger wäre als sie: ein menschenzüchtender Philosoph, — Zarathustra. Ihm führen sie den Esel, das Volk, zu; denn der Höchste auf Erden, der wertheschaffende Denker, soll auch der höchste Herr sein. Die Könige glauben also, daß Zarathustra von seinem eigenen Suchen nach dem höheren Menschen nur gleichnißweise sprach, um sie auf die rechte Fährte zu bringen und ihnen anzudeuten, daß er sie durchschaue. Der Mächtigste soll herrschen; der Philosoph aber ist der stärkste Ausdruck menschlichen Machtwillens. Wo es anders bestellt ist, da ist es schlimm bestellt. Natürlich ist hier nur von Philosophen nach Zarathustras Art, thätigen und lebenliebenden, rücksichtslos ihr Ziel verfolgenden Denkern die Rede, in denen die Bauerneigenschaften wieder mit zu Ehren kommen. Wenn dagegen der Schwächere über den Starken zur Herrschaft gelangt, wie innerhalb pessimistischer Religionen geschieht und von utopistischen Demokraten erstrebt wird, so führt der Weg zum letzten Menschen hin: Alles wird Heuchelei, läuft verkehrt, gespenstisch aus. Auch die Volkshefe könnte einmal Herr werden und unter ihren Schlagwörtern Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit vielmehr wüste Zuchtlosigkeit und sinnlose Plünderung vergöttern; dann würde die schlechteste Art Mensch die beste heißen und ihre Eigenschaften auf die Namen von Tugenden taufen. —

Wieder wundert sich Zarathustra, seine eigenen Gedanken bei den Königen so gut zum Ausdruck gebracht zu sehen. Er will aber auch noch selbst einen Reim darauf machen, der freilich nicht für Jedermanns Ohren, nicht für lange Ohren, Eselsohren, Volksohren bestimmt sei; denn seine Spitze richtet sich eben gegen das christliche Demosideal. Das hindert Zarathustra nicht, ihn frei herauszusagen; er ist längst nicht mehr gewöhnt, Rücksicht auf dies

Ideal zu nehmen, und der Repräsentant desselben, der Esel, bestätigt ihm dies ausdrücklich. Später wird der christliche Demos durch die Eselssprache als urtheilsloser Jasager hingestellt werden (284); hier ist sein J—a ein wohlbedachtes undböswilliges. Nun folgt Zarathustras Reim, welcher das Einreißen des Verfalls vom Werden des Christenthums, dem Jahre Eins, an datirt und der Umwerthung der römischen Herrenmoral in die christlichen Volksheerdenwerthe alle Schuld giebt (VII 335, 336). „Jahr des Heils" wird demnach hier in ironischem Sinne gebraucht; heißt es doch gleich darauf: „Weh, nun geht's schief." Das Regiment kommt mit dem „Sklavenaufstand in der Moral" (VII 127, 313, 317) von den ersten Menschen an die letzten. So erscheint der Beginn des Niederganges, den die Könige beklagen, in letzter Linie auf die Gründung des Christenthums und seinen demagogischen Charakter zurückführbar. Daß aber die Unheilsprophezeihung der Sibylle in den Mund gelegt wird, dürfte sich einmal damit erklären lassen, daß die sibyllinischen Bücher als Grundstein der Macht des alten Imperium galten; trunken sonder Weins, also nicht vor Begeisterung, sondern vor Schmerz außer sich gerathend, entdeckt die Sibylle auch den Verfall vor allen Andern. Andererseits mochte Nietzsche der bekannten christlichen Legende, nach der die Sibylle bei Christi Geburt dem Kaiser Augustus auf der Stätte von Santa Maria in ara coeli erschienen sein und den neuen Herrn der Welt geweissagt haben soll, eine Version entgegengesetzten Charakters gegenüberzustellen wünschen. — Gleichzeitig mit dem Heraufkommen der christlichen Werthe sanken Römerreich und Römertugend immer mehr; Roma caput mundi ward „große Stadt" im Sinne von p. 258; ihre Herrscherreihe kam gleich ihr selbst herab, und in die Tempeltrümmer des heidnischen Jupiter baute

sich schließlich der jüdische Jehovah ein, um alsbald seinen Schacher mit dem Seelenheil zu beginnen. „Wo Gold klingelt, da herrscht die Hure“ (393, XII 268).

2.

Nach diesen Reimen Zarathustras entdecken die Könige vollends, wen zu sehen sie ausgezogen sind. Man hatte ihnen Zarathustra schlimm genug geschildert, ihnen sein Bild entstellt (120). Im krummen Intellekt der Guten und Gerechten spiegelte sich sein Antlitz verzerrt ab; so wurde er zum Schreckensbild (122) und Prinzip des Bösen, zum freveln Verneiner und Vernichter, zum Anarchisten und Dynamitarden, während doch eher die Guten und Gerechten selbst als christliche Weltverneiner und demokratische Gleichmacher für die schlimmste Abart des Nihilismus gelten sollten. Auch die Könige hatten, dank der Beschreibung, welche ihnen von Zarathustra entworfen zu werden pflegte, Furcht vor ihm empfunden, sich aber auch wieder zu ihm hingezogen gefühlt, sobald sie sich seine eigenen Worte berichten ließen. Denn in der Seele des Philosophen, der den Machtwillen lehrt, und in der eines Regenten müssen nothwendigerweise verwandte Regungen lebendig sein. Zarathustras Sprüche besaßen guten Klang in Herrscherohren, trafen oft tief in das Herrscherherz und gaben die Gedanken der Könige nicht mehr frei, bis diese sich schließlich aller Bedenken über den als Gefahr verschrieenen Neuerer entschlugen und ihn selbst zu sprechen beschlossen. Einige der sie besonders lockenden Sprüche (67) werden namhaft gemacht; es sind sämmtlich kriegerische Worte, bei deren Anhören die Fürsten der Heldenthaten denken, welche dereinst ihre Vorfahren verrichtet hatten und von derengleichen auch noch sie gern träumen. Die Rede des Königs gewinnt an dieser

Stelle jugendliches Feuer, sein Blut scheint lebhafter zu kreisen. Er fühlt es lebendig nach, wie gut die alten Recken dem Kampfe waren und wie das Durcheinanderfahren blutbefleckter Schwertschneiden ihnen eine Lebenslockung mehr bedeutete, anstatt wie in der Gegenwart als Lebenseinwand zu gelten (XII 297). Während heute alles die Segnungen des Friedens preist, war die Phantasie der Vorfahren auf abenteuerndes Kriegsleben gerichtet, langes friedliches Stillsitzen empfanden sie als ehrlos. Es bedrückte sie schwer, das Schwert in der Waffenkammer ruhen zu wissen; selig dagegen dünkten sie sich, wenn sie es in kämpfender Faust schwangen. Ein alter, oft von dem Dichter verwertheter Fabelzug hat diese Kampfesliebe auch noch auf die Waffe selbst übertragen und ihr Leuchten als ein Funkeln ihrer Blutgier gedeutet (VII 215). So spricht sich der König in einen Eifer hinein, dem sein Handeln kaum entspräche, denn er ist als moderner Herrscher am Ende doch mehr auf den Frieden bedacht als auf die Fehde; sein Kriegsgelüste ist lediglich phantastische Rhetorik, poetische Reminiscenz. Er ist viel zu überlegt, als daß er Kriege leichter Hand vom Zaune brechen sollte. Deshalb fiele es Zarathustra leicht, sein zu spotten, doch er verschmäht diese allzu billige Gelegenheit; nur will er auch nicht länger die Zeit mit bloßem Reden verlieren. Er gedenkt wieder des Nothschreies. Den Königen den Weg zu seiner Höhle weisend, ladet er sie mit höflichen Worten ein, dort seiner abendlichen Rückkehr zu warten; dann werde sich Zeit zu weiterem Gespräche finden. Das Wort „langer Abend“ ist doppelsinnig gebraucht; er wird durch die Begebenheiten, die sich in ihm zusammendrängen, als ein wunderbar verlängerter erscheinen. Freilich ist es noch früh am Tage, und die Könige werden reichlich zu warten haben; aber dies

kann ihnen nicht schwer fallen, denn gerade geduldiges Harren wird heute an den Höfen besonders gut gelernt (285, 297). Ja, die Königstugenden scheinen fast auf diese eine Fähigkeit reduzirt zu sein; während es bei den früheren, kriegerischen Herrschern frisch zuzugreifen galt, müssen die heutigen, friedfertigen, durch Constitutionen eingeengten Fürsten mit Geduld auf den rechten Moment lauern, der ihnen gestattet, ihren Herrscherwillen endlich wieder einmal durchzusetzen. Dadurch sind sie fein, politisch geworden. Das alte Regiment gewann im wohlgemuthen Wagen, was das neue durch sein Abwartenkönnen erreicht (II 80, 81 III 373). Vielleicht hat dies Wort für die Könige auch noch den Nebensinn, daß sie sich einer Zeit aufsparen sollen, in welcher der König wieder mehr als ein Schaustück bedeuten wird. Gerade den lebhafteren Temperamenten kann ein solches Abwarten freilich keineswegs leicht fallen, daher der auf das Können verlegte Accent.

Der Blutegel.

Wie in der vorigen Rede das Ungenügen des politischen Machthabers, so wird in dieser dasjenige des wissenschaftlichen Menschen geschildert. Der niedersteigende, in Gedanken versunkene Zarathustra tritt den zweiten höheren Menschen, auf den er unversehens trifft, wider Willen mit Füßen; am Rande eines Moores ausgestreckt liegend, konnte der Gewissenhafte des Geistes leicht dem Blick entgehen, und wer in schweren Gedanken für sich hinlebt, der mag, ohne es zu wollen und auch nur zu bemerken, zuweilen einem Andern gegen alle Absicht beleidigend zu nahe treten. Als wenn Zarathustra einen Fehltritt in den Sumpf

selbst gethan hätte, spritzen ihm nun ein Schrei, zwei Flüche, zwanzig Schimpfworte entgegen. Im ersten Schrecken darüber hebt er, der nicht minder überrascht ist als der Getretene selbst, seinen Stock und schlägt zu. Dabei muß er jedoch den Unbekannten in das Auge fassen und kommt so zur Besinnung. Seiner vermeintlichen Nothwehr spottend, bittet er das in der Ueberraschung Geschehene zu verzeihen; daß er ohne böse Absicht handelte, sucht er durch ein Gleichniß, welches die Zweckwidrigkeit seines Gebahrens kennzeichnen soll, darzulegen. Er vergleicht sich mit dem Wanderer, der in sich hineinträumend eine einsame Straße entlang zieht, dabei auf einen am Wege schlafenden Hund stößt und ihn aufstört, so daß jener bellend emporfährt (IV 222). So fuhr auch der Getretene zeternd auf. Und wie sich der Wanderer des Hundes zu erwehren suchen wird, verfuhr Zarathustra dem Gewissenhaften gegenüber. Trotzdem ist es nur die Ueberraschung des ersten Schreckens, welche derart Zwei als Todfeinde erscheinen läßt, die sich, wenn sie sich rechtzeitig bemerkt hätten, wohl eher als Freunde entgegengegangen wären; denn sie sind beide Einsame. Der Getretene ist aber auch mit dem Gleichnisse Zarathustras unzufrieden und bleibt nach wie vor mürrisch. Zarathustra benutzte als Bild für seinen Widerpart den Hund, und der Getretene, welcher der Erschrockenere von Beiden sein mochte, wie er auch der leidendere Theil ist, meint, wie hoch sein Unterredner immerhin stehen möge, nichts berechtige ihn zu diesem Hundevergleich. Mithin trete ihm selbst das Gleichniß zu nahe. Er erhebt sich mehr als zuvor, als ob er zeigen wolle, daß er ein Mensch sei so gut wie Jener. Dabei kommt der nackte, von den Egelbissen blutige Arm zum Vorschein; denn Egel sind die Beute, der er wie ein Jäger oder Fischer aufgelauert hat;

der Arm war gleichsam die Leimruthe oder Angel. Vor diesem Anblick erschrickt Zarathustra abermals; nur fürchtet er jetzt nicht mehr für seine Person, sondern für die des Andern. Er glaubt, ein wildes Thier müsse ihn gebissen haben, so daß er die Wunden auszuwaschen und zu kühlen suche. Der Verletzte aber ist in seinem Ingrimm noch nicht geneigt, Zarathustra aufzuklären; er verlacht dessen falsche Annahme und schickt sich zum Weitergehen an, ihn einen Tölpel scheltend. Zugleich bedeutet er Zarathustra mit Stolz, daß es seine Sache sei, was er hier, in seinem eigenen Reiche, treibe. Dabei versteht er unter seinem Reiche seine Aufgabe, die Ergründung des Blutegelhirnes, in deren Bewältigung er nicht seinesgleichen besitzt. Er wäre mithin allerdings im Stande, Aufklärungen zu geben, aber einem Dummkopfe gegenüber, als welchen er seinen unbekannten Unterredner ansieht, will er es nicht thun. Zarathustra müßte sich nun nach seiner eigenen Lehre von dem, welcher die fremde Theilnahme ablehnt, ruhig abwenden; doch er ist schon in seine Versuchung verstrickt, das Mitleid wandelt ihn an, und so hält er den Blutenden zurück. Auch er meint hier im eigenen Reiche zu sein, versteht aber darunter die Waldeinsamkeit um seine Höhle, seine stillen Forschungskreise (353), in denen ihm Niemand zu Schaden kommen soll. Und um das Anrecht, mit welchem er sich hier heimisch nennt, zu erweisen, giebt er sich zu erkennen. Möge der Gewissenhafte ihn immerhin tölpelhaft finden, — Zarathustra bleibt, der er ist. Der Ausdruck erinnert an das Motto im Nimbus byzantinischer Christusgestalten: „Ich bin, der ich bin“ (V 66, VII 433). Zarathustra weist, wie zuvor den Königen, jetzt auch dem neuen höheren Menschen den Weg zu seiner Höhle; da er suchend kreuz und quer ging, hat er sich noch nicht weit

von ihr entfernt. Dort könne der Blutende seiner Wunden warten. Der Biß des Thieres, der Tritt des Menschen haben wohl besondere Bedeutung; Thier wird etwa schlimmes Problem, ähnlich wie p. 170, 353, bedeuten, der Sinn also dieser sein: Nicht genug, daß der wissenschaftliche Mensch sich von seinen Erkenntnißproblemen verwunden lassen muß, es wird ihm auch noch aus seiner Thätigkeit seitens seiner Zeitgenossen ein Vorwurf gemacht. Das geschah auch Zarathustra selbst, der an allen Typen des höheren Menschenthums Theil hat; auch Nietzsche ist wissenschaftlicher Mensch gewesen (CI 123). — Der Gewissenhafte erleidet, sowie er den Namen Zarathustra hört, eine ähnliche Wandlung wie die Könige (357); auch ihn beschäftigt Niemand lebhafter als Zarathustra; freilich nicht derjenige, welcher jetzt vor ihm steht, sondern der Skeptiker von ehedem, mit dem er seinen Unterredner noch für identisch hält. Vielleicht wird der Blutegel, das Eine Thier, neben dem Einen Menschen, analog dem Zweifler als Zweifel zu deuten sein. Der Egel lebt vom Blute, das heißt, der Zweifel zehrt an der Vitalität des Erkenntnißsuchenden oder gar des Handelnden (I 56, IV 336, VII 157); je gewisserhafter sie sein wollen, um so größer ihre Marter. Das Beiwort Schröpfkopf paßt gleich gut zu Blutegel und zu Zweifel (BII 184), und so wäre der Gewissenhafte des Geistes der Skeptiker, der sich vom Zweifel deshalb anbeißen läßt, um wenigstens über d e s s e n Sinn und Verstand — des Blutegels **Hirn** — in das Reine zu kommen. Also wieder ein Stück des älteren Zarathustra selbst! Auch er mußte, den Zweifel zu ergründen, sich selbst als Opfer anbieten, ihn mit seinem eigenen Blute nähren, sein eigenes Innenleben zum Experiment darbieten. Aber nicht allein im Gewissenhaften des Geistes steckt ein Stück Zarathustra, sondern selbst im Blut-

egel ist es enthalten. Lieben nicht beide das Blut (56, 284, 285)? War nicht auch Zarathustra gleichsam ein Schröpfkopf, der jedes Wissen in Zweifel zog und nicht einmal vor dem Gewissen, der vermeintlichen inneren Gewißheit, Halt machte? Er wird so wieder als der Erste, welcher die Moral als Problem aufgefaßt hat, angeführt.

Zarathustra freut sich, den Getretenen verwandelt zu sehen, und fragt ihn jetzt, wer er selbst sei, indem er ihm zum Zeichen des geschlossenen Friedens die Hand reicht (350); die Mißverständnisse, welche Anfangs den Blick der Beiden trübten, beginnen einem heiteren Einvernehmen Platz zu machen. Der Gewissenhafte nennt sich daraufhin und bekennt, Schüler und Erbe von Zarathustras eigener Gewissenhaftigkeit zu sein, zunächst in fachtechnischer Bedeutung. Er wollte lieber auf begrenztem Gebiete gut (IV 325, VII 18, 19), als auf weitem oberflächlich wissen, sich lieber sein Nichtwissen eingestehen, als fragwürdige Ueberlieferungen zur Grundlage seines Weiterforschens machen. Er wollte der Begründung auch der kleinsten Prämisse seiner Schlüsse ganz sicher sein, ehe er weiterbaute (II 411, XI 15, 272). Auf diese Weise mußte freilich der Bezirk, über den er sein Wissen ausbreitete, ein beschränkter bleiben. Er meint, daß er immerhin aus gutem Grunde Specialist[1]) zu werden verlangte, und giebt zu, daß bei solchem pedantischen Streben nach unbedingter Exaktheit Narrheit mit unterlaufen mußte. Dafür aber glaubt er in seinem Urtheilen sein eigener Herr geblieben zu sein; die zweite Verwandlung des Geistes, die zum Löwen, zur Skepsis (35), hebt an. Der Gewissenhafte suchte den Dingen gerade dadurch, daß er allenthalben zweifelte, auf den

[1]) III 290, V 318, VII 144, 145, IX 245, X 365, B I 285.

Grund zu kommen; mit Hilfe seiner extremen Skepsis hoffte er schließlich doch auf irgend eine Gewißheit zu treffen, sollte sie auch noch so unscheinbar (Eichel und Gras, 33), noch so abstoßend (schmutziges Wasser, 34) sein; von ihr aus ließe sich dann leicht weiterkommen (X 55, 208). Aehnlich versprach einst Archimedes, die Erde zu bewegen, wenn man ihm nur einen festen Punkt außerhalb derselben gebe (IX 359). Wie es heißt, vor Gott sei nichts zu groß oder zu klein, daß er nicht sein achte, so ist auch für die echte Wissenschaft keine Erscheinung zu bedeutend, oder unbedeutend genug, als daß sich nicht von ihr aus weitertasten ließe (X 203, 209, 268). Das intellektuelle Gewissen fragt so wenig als das moralische, ob eine Leistung in die Augen springe; die Entdeckung einer Knochennaht kann unter Umständen höher führen, als die eines ganzen neuen Eilandes. Der Gewissenhafte illustrirt dies sogleich damit, daß er das Studium des ganzen Blutegels wie eine Vermessenheit weit von sich weist; nur des Blutegels Hirn, nur den Sinn, der sich mit der Skepsis verbinden läßt, bildete den Gegenstand seiner Untersuchungen; in ihm aber glaubt er sich freilich Allen überlegen, hier nennt er sich Kenner und Meister. Ein wissenschaftliches Spezialistenthum dieser Art — die Untersuchung eines bestimmten Organes einer bestimmten Thierclasse — ist der modernen Naturkunde nicht unbekannt; insofern hier ein sich in das Minutiöse verzweigendes Kleinwissen ad absurdum geführt werden soll, möge man Seite 204 als verwandt vergleichen. Nach des Commentators Ansicht ist jedoch ein solcher Spott wenigstens nicht der Hauptzweck; die Worte: „Und es ist auch eine Welt" hätte Nietzsche in gewissem Sinne selbst unterschrieben, wenn auch deshalb noch nicht dem Gelehrtendünkel beigestimmt, der sich mit einer derartigen Beschäfti-

gung sogar über die Aufgabe des Philosophen stellen zu dürfen vermeint (183). Die Nichtbeachtung alles Anderen, einem Einzelproblem zu Liebe, macht zum brauchbaren Hilfsarbeiter, aber nicht zum Bauführer; und in facto würde sich auf einer Handbreit Wahrheit weit unsicherer fußen lassen, als auf den breiten Irrthümern, auf die wir uns wirklich stützen (C III 15). Der Gewissenhafte verbildlicht also eine Periode Zarathustras, welche dieser selbst bereits hinter sieht. Nietzsche ist längst nicht mehr der Ansicht, daß die Menschen je irgend eine Gewißheit zu entdecken vermöchten; er ist zufrieden, wenn er mit Möglichkeiten — Uebermensch, Wiederkunft — bauen kann. Immerhin aber ehrt er seine frühere Stufe noch als eine hochgeartete (X 45). Gegenüber den Anhängern verschwommener und nicht einmal mehr denkbarer Gläubigkeiten, gegenüber den flachen Mittlern und Mischern zwischen moderner Wissenschaft und überlebten Gottesidealen, gegenüber den haltlosen Schöngeistern endlich, die das Unwahrscheinlichste ruhig hinnehmen, wenn es nur zu ihrer Schwärmerei paßt, sieht Zarathustra im Gewissenhaften den höheren Menschen. Redlichkeit, die jüngste der Tugenden (44), zeichnet ihn aus. Sie verbietet ihm, Erkenntniß mittels Offenbarungszauber in das Bereich des nie zu Erkennenden hineinzuweitern, wie bei allen alten Religionen geschieht, verbietet ihm, alten Einbildungen zu Liebe, das wirklich zu Erkennende und Menschlich-Offenbare umzufärben, — auch das thun sämmtliche Religionen. So sehen sie zum Beispiel eine Gerechtigkeit in die Welt hinein, die schlechterdings nicht aus ihr herausschaut. Das Wort, auf welches angespielt wird, kann Seite 151 nachgelesen werden; auch schon die Könige geben die Sprüche an, die sie zu Zarathustra hingezogen haben (359). Jeden plagt der Geist, der ihn

erfüllt; der Genius leidet unter seiner Genialität, der Zweifler unter seinem Zweifel. So läßt sich hier der Gewissenhafte um seiner Gewissenhaftigkeit willen von immer neuen Zweifeln schröpfen, nur damit er schließlich den Sinn erfasse, der in des Menschen Drang zur Skepsis liegen mag. Dabei giebt aber schon der vorbemerkte Spruch: „Geist ist das Leben, das selber ins Leben schneidet“ eine Lösung dafür an, von welcher der Gewissenhafte gar keine Ahnung besitzt: „Der Sinn lähmt“, Zweifeln löst auf; im Anfang war die That, — Geist ist ein Symptom erreichter Höhe und mithin nahen Niederganges. — Mit dem eigenen Blute mehre er sein Wissen, meinte der Wundgebissene; Zarathustra findet es bestätigt, zieht aber zugleich einen Schluß daraus, der nicht in die Folgerungskette seines Unterredners hineinpassen würde. Wieder ist die Parallele zum Gespräch mit den Königen, denen Zarathustra gleichfalls seinen Spott verschwieg, gezogen. Was er hier nicht laut werden lassen will, muß seine Erkenntniß von der schließlichen Unfruchtbarkeit des Zweifels, der Verderblichkeit zu lange fortgesetzter Skepsis für Leben und Schaffen sein; er hält jetzt vielmehr die Irrthümer für Lebensnothwendigkeiten, „letzte Wahrheiten“ aber für menschheitsschädlich. All dies würde jedoch eine vernichtende Kritik für die Bestrebungen des Gewissenhaften sein und von ihm geradezu als ein Hohn auf sein intellektuelles Gewissen aufgefaßt werden müssen; ist es doch der Gedankenkreuzweg, an dem sich Zarathustras zweite und dritte Periode (Löwe und Kind, 35) scheiden. Und doch möchte auch Zarathustra seine zweite Periode wenigstens in ihren Ergebnissen nicht völlig verloren wissen, ja er würde wünschen, sie einst nochmals wiederzufinden. Falls der allgemeine Fortschritt der Erkenntniß Zarathustras Wiederkunftsglauben einst ebenso widersinnig gemacht haben sollte,

wie es heute der Christglauben ist, so wäre wieder die Stunde für Zweifel und Geistesgewissenhaftigkeit gekommen. Alles kommt und geht und kommt, es giebt nichts Bleibendes; was reif ward, das nähert sich auch seinem Unter- und Uebergange. Zarathustra ladet also den Gewissenhaften zum zweiten Male in seine Höhle ein, als wenn er an ihm das Unrecht der rauhen Begegnung wieder gut machen wolle. Er mußte, als er in seine dritte Periode eintrat, der zweiten zunächst mit Härte begegnen; nun möchte er auch ihr wieder Liebe erzeigen. Denn er erkennt, daß die skeptischen, auflösenden Zeiten im Gange der Menschheitsentwickelung so wenig fehlen dürfen, wie die schaffenden, bindenden.

Der Zauberer.

1.

Dem vierten der höheren Menschen, dem künstlerischen, hat Nietzsche Züge Richard Wagners verliehen, daneben aber, wie bei den anderen Typen des höheren Menschenthums, auch hier wieder einige wenige Charakteristica seiner eigenen Vergangenheit benutzt. Es ist naturgewäß, daß er sich neben allem Trennenden auch eines gewissen, gemeinsamen Besitzes mit seinem Freunde selbst nach dem Bruche bewußt bleiben mußte. Man darf also strenggenommen nicht sagen: der Zauberer ist Wagner, so wenig man früher sagen durfte: der schäumende Narr ist Dühring. Immerhin sind die Anlehnungen diesmal engere, und Zauberer, Bezauberer wird Wagner selbst in Nietzsches Prosa mehrfach genannt.[1])

[1]) C II 84; I 536, 541, 545, VIII 10, 42 (Klingsor), 51 (Cagliostro, V 132); Priester als Zauberer II 123, 125, VII 458.

Mit diesem Wort soll freilich schon ganz im Allgemeinen der nahe Verwandtschaftsgrad zwischen Kunst- und Fetischzauber betont werden (II 157, 166, III 30, 281): der Künstler sucht Suggestion zu erregen, will mit seinem Kunstwerk bezaubern, berauschen, entzücken, fasciniren, hinreißen, umwerfen, gefangennehmen und so fort; Kunst ist als göttlicher Wahnsinn definirt worden, der nach Uebertragung auf Außenstehende Verlangen trägt. Umgekehrt bemüht sich auch die Religion um künstlerische Wirkungen, erblickt mächtige Hilfskräfte in ihnen. Bei Wagner tritt nun dieses Bestreben nach Rauschwirkung in besonderer Stärke hervor[1]); und noch mehr, er sucht, christlich geworden[2]), nach Nietzsches Meinung seiner Hörerschaft jenen selben Trank zu kredenzen, welchen auch die christlichen Priester reichen: den Trank aus dem heiligen Grale. So erfindet er seine neuen Rauschmittel in gewisser Hinsicht nur (XII 279), damit das alte, dem Verfall zuführende Zaubergetränk wieder leichter angenommen werden möge; seine Zauberei ist hier also im schlimmen, menschenfeindlichen Sinne zu verstehen; Wagner ist eine Gefahr (VII 199, VIII 2, 189, XI 91, 125), ein christlicher Klingsor. Dementsprechend führt er sich hier ein. Die stimulirte und wieder stimuliren sollende Rauschkunst, welche Nietzsche Wagner zum Vorwurf macht, wird als ein künstlich erzeugter Anfall heiliger Raserei nach Art ägyptischer Derwischepilepsien geschildert. Einst hatte Nietzsche solche Aeußerungen bei Wagner für echte gehalten und war selbst ganz in seine Bande geraten (VIII 1); so schenkt auch Zarathustra bei dem ersten Anblick diesen Zuckungen Glauben und meint, endlich den höheren Menschen, dessen Nothschrei er hörte,

[1]) V 118, 325, X 398, XI 110, 111, 113, 120. — [2]) I 13, II 200, III 6, 91, 276, V 133, VII 73, 230, 231, 232, 402, 403, VIII 16, 22, 41, 197, 237, X 403, 419, XI 399, XII 155.

gefunden zu haben, — was ja zum Theil zutrifft. Durch seine vergeblichen Versuche, den Rasenden aufzurichten und zur ruhigen Ueberlegung zurückzubringen, wird er in dieser Ansicht noch bestärkt. Aber sowohl die Geberden, welche jener voraufschickt, als die Worte, die er folgen läßt, sind berechnetes Spiel, das bezweckt, Zarathustra mehr und mehr in das Mitleiden zu verstricken. Man bedenke, wie der Parsifal das genaue Gegenteil zum vierten Zarathustratheil bildet; bei Wagner ist Mitleiden die erlösende, bei Nietzsche die in Versuchung führende Kraft. Auch mag Letzterer gemeint haben, sein Freund habe ihn thatsächlich durch Erregung des Mitleides mit ihm, dem einst ebenfalls einsamen Menschen, in die zum Christenthum zurückführende Bahn mit fortzuziehen versucht. — Es folgt der Klagegesang, der im Geschmack der poetischen Diktion Wagners besonders reich an Allitterationen ist und oft an das gewundene Stöhnen des Amfortas, der Kundry erinnert. Trotzdem stammt er ursprünlich nicht aus Wagners Gedankenkreis her, sondern rührt aus Nietzsches eigenstem Ideenbezirke (C I 80, 81). Ob die Stabreimhäufung, die sich in der Zarathustradichtung überhaupt immer bemerklicher macht, der Klage von Anfang an eignete oder bei der späteren Verwendung dieser Dionysosdithyrambe als Einlage an der jetzigen Stelle so stark herausgearbeitet worden ist, wird sich schwerlich je entscheiden lassen. Jedenfalls liegt es uns ob, den Text zunächst in demjenigen Sinne, in dem er konzipirt worden ist, das heißt also aus Nietzsches eigenem Gefühlsleben heraus, zu interpretiren. Erst am Schlusse mag dann zugesehen werden, welche besonderen Beziehungen gestattet haben, das Ganze später dem Zauberer zuzuschieben.

Nietzsche beklagt den Frost seiner Einsamkeit (92, 155). Er besitzt Niemanden, der ihm die Hand drückte und ihm

das Herz mit treuer Neigung erwärmte; es fehlen die Freunde, die ihm gerade jetzt, wo ihn sein Feind, der Wiederkunftsgedanke (XII 254), vor sich herjagt, besonders nöthig wären. Das Lied ist also älter als die Aussöhnung mit jenem Gedanken am Ende des dritten Zarathustratheiles oder stellt eine abermalige Anwandlung des früheren Grausens dar. Schon deshalb paßt es im vierten Theile nicht mehr in Zarathustras eigenen Mund. Nietzsche fühlt, wie er auf der Flucht vor der Wiederkehr schaudernd zusammenbricht; man soll ihm, gleich einem Scheintodten die Fußsohlen reiben, und den so in das Leben Zurückgerufenen, den kalte Fieber schütteln und ein eisiges Nervenprickeln quält, zu erwärmen suchen. Die Beschreibung dieses Krankheitszustandes, für welche Nietzsche selbsterfahrene Leidenszüge verwendet haben dürfte und die ursprünglich allein auf seine Geistesangst angesichts der Wiederkunftsidee auszudeuten ist, hat die spätere Einreihung der Klage an ihrer jetzigen Stelle erleichtert; sie gewährt die nöthige Verknüpfung mit der Rahmenerzählung, dem vorgespiegelten Wahnanfalle des Zauberers. — Unnennbar heißt Nietzsche seinen Gedanken, wie er ihn anderwärts unaussprechlich nannte oder von ihm als dem Namenlosen sprach (327); derart verhüllt ist diese Idee jedoch nur um so schreckhafter. Er vergleicht sie dem Blitz, der, wie ein Jäger, durch seine Wolkenhülle plötzlich vorbricht und niederschlägt. Vom Blitze führt alsdann die etymologisch wohlbegründete Wortverbindung Blick zum weitgeöffneten, unheimlich starrenden Medusenauge über (IV 268). Wie immer sich Nietzsche wenden mag, er entgeht nicht dem lähmenden Entsetzen vor der Wiederkunft. Der Unbekannte (Dionysos!) hält ihn in der Hand und gestattet ihm nicht einmal das ersehnte Ende. Die vom stumpfen Pfeilzahn verursachte Wunde tödtet minder rasch, peinigt aber um so

mehr. Wie sich die alten Griechengötter an der Menschenqual als an einem sie belustigendem Festschauspiele weideten (IV 149, VII 358, 359), so dünkt sich auch Nietzsche zum Lustopfer für sein Schicksal ausersehen; dann wechselt das Bild wieder und gewinnt alpdruckähnliche Aspekte[1]). Daß die Klage derart eine Menge mehr oder minder pathologischer Anklänge aufweist, darf nicht Wunder nehmen: in sein instinktives Denken mußten Nietzsches körperliche Zustände besonders scharf eingreifen. Wie ein mitternächtiges Gespenst, das die Brust des Liegenden einzudrücken sucht, naht der Gedanke, bedrängt immer härter, macht die Athemzüge hörbar schwer; es ist dem im Angsttraum Aechzenden, als ob sein Innerstes behorcht werde und als ob man auch noch in seine verborgensten Heimlichkeiten einzudringen suche. Dazwischen kehrt dann die alte Auffassung, die einer grausamen Gottheit, wieder. Was mag sie verlangen? Etwa dies, daß der Bedrängte sich hündisch vor ihr erniedrige und wie ein Christ durch Selbstverachtung Gnade erbettle? Lieber aber will Nietzsche auch fernerhin gemartert werden, als falsche Liebe heucheln. So wird der Gedanke zum Jäger (XII 298), Nietzsche zum gejagten Wild. Als Hund wäre er der Verbündete seines Gedankens geworden (329), als Wild wird er dessen Gefangener[2]), weiß ihm nicht zu entgehen und

---

[1]) 215, VII 4, 203. Nach Mittheilung des Herrn Dr. Zerbst ließe sich vielleicht der Ausruf Alpa im zweiten Theile (C II 143) als der zwar nicht mit Beispiel belegte, aber grammatikalisch richtig gebildete Plural der nordischen Gottheit Alp deuten, die sowohl Nacht- wie Lichtdämon war, also das Doppelgesicht der Wiederkunftsidee trägt. Auch an hebräisch al-pah (wozu) ist gedacht worden, und vielleicht könnte selbst ein Zusammenhang mit den buddhistischen Kalpas vorliegen (Mongré). — [2]) So auch VIII 368. Die Schlange bedeutet in dieser sinnverwandten Dithyrambe nichts Anderes als die Wiederkunftslehre, trotz der biblischen Anspielung!

fühlt sich schließlich in seine Gewalt gegeben wie in die eines Räubers und Wegelagerers. Er sieht ein, daß er der Schlinge nicht mehr entrinnt, wennschon sie noch nicht zugezogen ist. Daß sie es doch endlich würde! Daß er wüßte, was von ihm gefordert wird! Erschien die Wiederkunftsidee zuvor als verhüllter Blitz, so heißt sie jetzt die blitzverhüllte: das Grausen, das sie eingiebt, verbirgt noch ihre tiefere Natur. Wegelagerer aber verlangen Lösegeld, so auch dieser Gedanke, und Nietzsche ist bereit, es zu geben; ja er rät, seines Stolzes gedenkend, nicht zu wenig zu verlangen. Je höher der Gefangene steht, um so höher pflegt auch der Preis für seine Auslösung zu sein. Desgleichen soll der Fordernde nicht viele Worte machen; Stolze überredet man nicht, sie überzeugen sich selbst. Daraufhin verlangt nun der Gedanke in der That viel und spricht kurz; denn er antwortet mit dem einzigen, aber inhaltsschweren Worte: Dich. Er will Nietzsche ganz für sich haben, in dem Sinne, daß dessen Aufgabe gerade die Verkündigung der Wiederkunftslehre werden soll (321). Nietzsche jedoch meint, wenn er dies wolle, so handle er unklug, ihn zu schrecken und zu martern; damit dränge er seinen Stolz ja vielmehr zur Abwendung hin. Er möge ihm traulich nahen. Nietzsches Schicksal müsse ein sonnigeres, liebereicheres sein, wenn es ihm möglich werden solle, den Wiederkunftsgedanken zu dem seinen zu machen und für dessen Ausbreitung zu wirken. Jetzt aber lebe er in frostiger, liebearmer Einsamkeit. Der Beginn der Klage kehrt hier wörtlich wieder. Nietzsche fühlte sich mit Recht verlassener als irgend ein Anderer; und er wäre schon froh gewesen, wenn er wenigstens ernsthafte Widersacher gefunden hätte, anstatt völlig unverstanden zu bleiben. Das siebenfache Eis sind die sieben Einsamkeiten, von denen auch

sonst die Rede geht (C III 162). Zunächst müßte also nicht er dem Gedanken, sondern dieser ihm sich ergeben, das heißt, er müßte einsehen, daß er einem so verlassenen Dasein gegenüber, wie es Nietzsche führt, unerträglich erscheint. Und da sich das Dasein nicht ändern läßt, so soll sich der Gedanke ändern; Nietzsche will jetzt in der Wiederkunftslehre eine bloße Wahnidee, einen Trugschluß erkennen und überzeugt sich eine kurze Weile wirklich in diesem Sinne: der Feind weicht von ihm. Aber nun entdeckt Nietzsche, daß gerade er ihm wenigstens noch eine Art letzter, treugebliebener Gefährte, letzter, standhaft gebliebener Widersacher gewesen war; er gab seinem Leben Inhalt und durfte ihm als ein Besitz gelten, den er vor allen Anderen voraus hatte und in dessen Ausgestaltung sich eine hohe Aufgabe erblicken ließ. Damit war er auch der letzte Glücksstern seines Lebens. So sehr Nietzsche selbst an der Wiederkehr litt, das Bewußtsein, mit ihr schöpferisch thätig sein zu können, hatte ihn immer noch aufrecht erhalten. Es hilft also nichts, er muß den soeben erst Verscheuchten wieder zurückrufen, mit ihm aber auch all seine Marter. Das Leiden ist nun einmal der letzte Besitz des Einsamsten. Wie alle Bäche dem Meere, so laufen alle seine Thränen dem abgründlichsten der Gedanken zu, dem das Meer schon wiederholt als Bild diente (202, 226), und auch all seine Begeisterung gilt nur diesem Einen. Das für ihn Schmerzensreichste ist zugleich sein höchstes Glück! Als solches sollte der Gedanke nach der ursprünglichen Fassung der „Klage der Ariadne“, das heißt der Klage von Nietzsches Seele, zum Schluß leibhaft in Erscheinung treten (VI, IV). „Man muß sich erst hassen, wenn man sich lieben soll“; wie in der Geschlechtsliebe, ist auch in der Liebe zu Leben und Ewigkeit das Gute mit dem Schlimmen so gemischt (336),

daß tiefste Lust nur auf dem Untergrund tiefsten Leides empfunden werden kann; der hellste Sonnenstrahl blitzt durch die Wetterwolken. Und so ist Dionysos, die Wiederkunft, für Ariadne, Nietzsches Seele, das Labyrinth[1]): etwas räthselhaft Verschlungenes und lange Zeit klagend Durchirrtes, aber auch ein Wunder der Wunder, durch welches das Heil tagt (Theseussage).

Das also bedeutet die Klage, — ein weiteres Bruchstück dazu cf. XII 298 —, im ursprünglichen Sinne Nietzsches. Um nun auch noch eine Vermuthung darüber auszusprechen, was sie in dem Geiste des Zauberers besagen soll, nehmen wir den „Fall Wagner" zu Hilfe (Vergleiche jedoch auch I 545 ff.). Dieser bezeichnet als Wagners eigenstes Leitmotiv dessen stete Abwandlung des Erlösungsbedürfnisses, die aber zugleich ihn selbst dieses Erlösungsbedürfnisses bedürftig zeigt. Es ist bei Wagner ein schließlich ganz in das Christliche gewendeter Gedanke geworden (163), bei dem ihm selbst, nach Nietzsches Meinung, dem früheren farbenwarmen Nibelungenideal gegenüber immer kälter zu Muthe werden mußte. Und so erfährt er im Folgenden Zarathustras schlagende Kritik. Schlug dieser bei der vorigen Begegnung in vermeintlicher Nothwehr zu, diesmal thut er es mit aller Absicht.

2.

Den in Wagner versteckten Schauspieler hat Nietzsche oft in seinen Prosaschriften nachgewiesen[2]); Falschmünzer mag er ihn vor allem in Bezug auf sein anfangs ver-

---

[1]) I 406, 410, II 265, IV 167, V 245, VII 49, 169, 177, 383, 391, 469, VIII 204, 215, 217, XII 204. — [2]) I 502, 540, 549, III 74, V 10, 320, 321, 322, VII 230, VIII 22, 26, 27, 29, 35, 39, 40, X 398, 404, 407, 410, 411, 416, XI 106, 107, 344, 355, 358, 360, 366; XII 398, B II 166. — Rhetor VIII 33, X 411, XI 118, 355, Briefe I 243.

kapptes und dann immer mehr hervortretendes Christenthum taufen, das Wort wird auch von den christlichen Priestern gebraucht[1]); Lügner[2]) endlich könnte Wagner schon als Dichter heißen (186). Zarathustra glaubt nicht, daß es dem Bezauberer Wagner mit seinem Erlösungsverlangen sonderlich ernst sei; er hält dessen Vorzeigen für ein bloßes Kunststück, um mit dem vorgetäuschten Leiden Mitleid, gläubigen Beifall einzusammeln. Und da der Zauberer von innerer Kälte sprach und um Erwärmung bat, so meint Zarathustra im Wortspiel, er wolle ihm recht gern mit schlagenden Gegenargumenten warm machen und ihn zwingen, von seiner Heuchelei abzustehen. Der Erfolg zeigt sich sofort; der Zauberer giebt zu, daß ihm seine Klage in der That nicht von Herzen gekommen sei, sondern nur eine Schauprobe war, womit er Zarathustra in Versuchung zu führen gedachte; der aber hat die Prüfung bestanden, blieb hart (312), erwehrte sich des Mitleides. Schon oft hat er die geheimen wollüstigen, eigennützigen Regungen, die den Bildern von Leiden und Mitleiden häufig genug zu Grunde liegen, schonungslos aufgedeckt (C III 167); seine Einsichten gleichen schlagenden Knütteln; auch dem Zauberer, der ihn auf die Probe stellen wollte, gab er die Probe davon. — Zarathustra schenkt seinem Unterredner noch keinen Glauben; er gilt ihm viel zu sehr als Schauspieler und Lügner, als daß das Wort Wahrheit in seinem Munde wahr gemeint sein könnte; es zielt wohl nur auf eine Besänftigung durch berechnete Schmeichelei hin. Wie man sieht, sind die Rollen gegenüber der Begegnung mit dem Gewissenhaften des Geistes vertauscht; früher war Zarathustra, der geschlagen

[1]) 132, VIII 41, 133, 228, 264, 270, X 141. — [2]) VIII 8, 22, 26, 49, XI 100, 104.

hatte, der Begütigende, jetzt ist es der Geschlagene selbst. Die Gleichnisse, mit denen der Zauberer weiterhin angeredet wird, stellen ihn wieder den Dichtern gleich (189). Aber er wollte gerade für mehr als bloßer Dichter gelten, wollte als Steigerung desselben, wie sie Zarathustra einst selbst verheißen hat (190, XII 310), betrachtet werden. Wagner träumte von einer Höherführnng der Kunst durch Verschmelzung ihrer verschiedenen Zweige, aus welcher das Kunstwerk der Zukunft[1]) hervorgehen sollte[2]); und insofern, als hier die Kunst nicht mehr lediglich als Unterhaltungsgegenstand aufgefaßt ist, sondern dem Ernst des Lebens vermählt wird[3]), stimmen diese Ideen mit Zarathustras eigenen Ansichten überein; solches künstlerisches Schaffen würde auch die Künstler selbst derart wandeln, daß sie den Blick mehr auf sich anstatt auf das Publikum gerichtet hielten (190). Doch Wagner denkt sie sich dabei zu Heiligen des alten Glaubens bekehrt, die den Geist, den sie einst hatten, abbüßen und denen dabei frostig zu Muthe wird. Das Grundmotiv des Parsifal: „Durch Mitleid wissend, der reine Thor"[4]) enthüllt sich; bei Zarathustra dagegen bedeutet Büßer des Geistes etwas wesentlich Anderes (III 57, C II 96). — Der Zauberer frohlockt, daß sich Zarathustra wenigstens anfangs von ihm täuschen ließ und sein Spiel für Ernst nahm, indem er der langen Vereinsamung die Schuld an dem Leiden gab[5]). Anfangs stand Nietzsche Wagners damals noch allgemein abgelehnten Bestrebungen als ein treuer Pfleger mit zuversichtlichen Hoffnungen zur Seite. Zarathustra aber entgegnet dem Zauberer, jener

---

[1]) I 500, 509, 517, 540, 551, 560, 564, 577, VIII 191, X 404, XI 116, 355. — [2]) X 233, XI 99, B II 222. — [3]) I 18, IX 355, 358, X 416, XII 250. — [4]) VIII 42, 51, 139, 257. — [5]) Zu wenig geliebt XII 279, 353.

habe keinen Anlaß, sich dies zum Ruhme auszulegen; denn gerade Zarathustra müsse ohne ängstliche Vorsicht vor Betrügern sein und könne daher leicht getäuscht werden (210). Beständig schwankende Umrisse und vieldeutige Sinnesmöglichkeiten vorzuweisen[1]), das sei eben Zauberkunst, Wagners Kunst. Erst stellte er sich als einen übermäßig Leidenden hin, und jetzt möchte er schon wieder den Anschein erwecken, als ob er dies ohne jeden tieferen Anlaß gethan habe, so daß überhaupt kein wahres Wort an seinem Ungenügen sei. Aber auch das trifft nicht zu. Er würde noch dem, den er in höchster Noth zu Hilfe riefe, seinen Hilferuf in einem schönernden, schmückenden Lichte vorzuzeigen suchen, — so unerträglich erscheint ihm jede nackte Wahrheit. Der Zauberer ist zu sehr Schauspieler, als daß er der Büßer des Geistes, der er sein möchte, werden könnte; aber indem er ein Ziel erstrebt, das zu erreichen ihm seine Komödiantennatur verbiete, und das bereits erreicht zu haben er wohl Andern, nur nicht sich selbst glauben machen kann, ist doch wenigstens ein Stück wahren Ungenügens und etwas von einem echten höheren Menschen in ihm enthalten. Wenn er demnach vor denen, die ihn nicht durchschauen, sich als echt ausgiebt, oder vor Andern, die ihn gleich Zarathustra errathen, als rein künstlich gelten möchte, so ist Beides unwahr; in dem einen Fall übertreibt er das Vermögen seiner Natur, in dem andern das seiner Kunst. Sich selbst schenkt er keinen Glauben mehr[2]); was nützt ihm da derjenige der Menge? So fragt er sich mit Ekel, und dieser Ekel ist sein Wahres, sein Großes (I 508, 549, VIII 337). Er verräth sich am Munde (10); die unbewußte physiognomische Signatur straft das bewußte Falschreden Lügen. Trotzdem

[1]) VIII 130, XI 104, 123. — [2]) V 196, XI 105, 107, 119, 364.

macht der Zauberer sogleich einen neuen Versuch damit; es genügt ihm nicht, einen großen Zug zu besitzen, er will selbst groß sein[1]); Wagners eifersüchtige Megalomanie mag zeitweise auch für Nietzsche unbequem geworden sein[2]). Giftig blickt der Zauberer auf Zarathustra hin[3]), der seine Einzigkeit nicht zugeben will (XII 298); aber rasch sinkt sein Hochmuth in Kleinmuth zurück, er giebt nach, gesteht sowohl seine Verstellung als seinen schließlichen Ekel an ihr ein. Er strebte danach, wahrhaft groß zu sein, und vermochte sein Ziel nicht zu erreichen; da zwang er sich wenigstens in die Pose der Größe, ward jedoch auch dessen bald müde. So lange er noch suchte und hoffte und Keinen zu sich überredet hatte, stand er höher; seit er seinen Anhang fand und doch fühlte, daß er einerseits nicht werden konnte, was zu werden er sich sehnte, andererseits aber aus Rücksicht auf den Erfolg Nichts von seiner eigenen Unzufriedenheit merken lassen durfte, sank er tiefer. Wohl gelang es ihm, der Menge Größe glaubhaft vorzugeben; aber nicht in diesem Gelingen, sondern in seinem geheimen Ungenügen besaß er, ohne es zu ahnen, sein besseres Theil. Auch Zarathustra erkennt es als solches an, nur wird es ihm zugleich zum vollen Beweis für des Zauberers Nichtgröße. Der wahrhaft Große sucht nicht nach Größe, sondern besitzt sie[4]); wer sich mühen muß, groß zu werden, kann kein Genie, sondern nur ein Talent sein. Hauch und Husch: p. 402. — Zarathustra verlangt darauf zu wissen, was den weichgesinnten, sich wieder dem Christenthum zuneigenden Zauberer zu dem harten Antichristen führe. Mein, mir,

---

[1]) V 121, VII 230, VIII 32, X 398, XI 92, 105, 106, 108, 123, 344, 358, 359. — [2]) XI 106, 108, B II 180, 230. — [3]) Giftiger, grüner Blick VII 302, 411, 417, 457. — [4]) 91, I 432, II 375, VIII 126, IX 371, XII 334, 363.

mich wird hier ähnlich betont wie im Klagelied selbst (367, 369), auch von dem Auf-die-Probe-Stellen war schon die Rede (371). Kein Zweifel: der Zauberer hat Zarathustra zum Mitleiden verführen wollen, und der Zorn, der aus dessen Augen funkelt, zeigt an, daß jener es errieth. Der Zauberer aber wird wieder falsch — nur sein Ekel war echt, — und erfindet sich rasch eine listige Ausrede, die doch auch wieder ein Korn Wahrheit enthält. Er meint, er habe Jemanden gesucht, der das sei, was er selbst nicht habe werden können, nämlich groß, und seine Versuchung habe nur den Zweck gehabt, sich zu vergewissern, daß er nicht selbst einem die Größe nur Vorspiegelnden in die Arme laufe. Zarathustra jedoch habe, indem er hart blieb, die Probe bestanden; denn die Großen sind hart. Die Beiwörter, welche der Zauberer ihnen hier giebt, sind Gegensätze der von Zarathustra dem Zauberer verliehenen Bezeichnungen. Echt und recht steht gegen Schauspieler und Falschmünzer (370, 371), einfach, eindeutig gegen zwei-, drei-, vier- und fünfdeutig (372), Redlichkeit gegen Lüge und List (372), Weisheit und Erkenntniß gegen Büßer des Geistes in des Zauberers Sinne. Indem er aber, gleich all den früheren höheren Menschen, nach Zarathustra verlangt, will er ihn doch wieder zum Mitleiden zu bewegen suchen. Er schmeichelt jetzt noch stärker, als Seite 371. So entsteht eine bedeutsame Stille: der Zauberer ist gespannt, ob Zarathustra auch die neue Probe bestehen werde, dieser aber durchschaut ihn und kommt, mit sich zu Rathe gehend, zu dem Entschluß, sich nun auch seinerseits zu verstellen. Er reicht begütigt die Hand dar (350, 363) und weist zu seiner Höhle empor, wobei er sich insgeheim das gemeinsame Warten all der unbefriedigten Versucher spöttisch ausmalt. Seine Höhle, seine Denkereinsamkeit, ist

umfangreich (387); wer in ihr zu hausen wünscht, der soll sich dabei wie Zarathustra von Stolz und Klugheit berathen lassen (388, 394). Zarathustra selbst meint, er habe noch keinen großen Menschen gesehen (XII 201); auch der Größte erschien ihm noch zu klein (213, 320). Von seinem eigenen Ich schweigt er artig, läßt es auch dahingestellt sein, ob er nicht vielleicht doch schon einmal einem Großen begegnet sei, ohne ihn als solchen gewahr zu werden. Es giebt heute zu viele Scheingrößen, als daß es noch leicht fallen sollte, wahre Größe jederzeit sofort zu erkennen; selbst die Kritischsten täuschen sich darin, und Zarathustra zählt nicht einmal zu ihnen. Früher gab er noch einen anderen Grund an, aus welchem ihm der Blick für fremde zeitgenössische Größe versagt sei (155). Gegenwärtig herrscht der Pöbel (356) mit seinen Reklameberühmtheiten (271, V 251); aller Erfolg ist auf Seiten der künstlichen Machenschaft. Und Jeder will für mehr gelten, als er ist, anstatt daß er lieber mehr sein möchte, als gelten (92). So verrenkt man sich förmlich nach Größe, gilt dem Volke auch eine Zeit lang für groß, doch eben nur eine Zeit lang. Mit einem derben Wort wird die Hinfälligkeit dieses Heldenthums charakterisirt. Dann dient ihr noch der Hinweis auf die Fabel vom Frosche, der sich zum Ochsen aufblasen wollte und dabei platzte, zur Illustration, und auch an ein grausames Knabenspiel wird erinnert (V 19, VIII 223). Doch einen vor Eitelkeit Geschwollenen zu entlarven, erscheint Zarathustra wohlgethan, so übel es dem Entlarvten selbst bekommen mag. Abermals wiederholt er, daß heute der Pöbel herrsche; dem müssen alle Maßstäbe zur Erkenntniß eines ihm so fernen Dinges, wie es wahre Größe ist, fehlen. Bei ihm als groß zu gelten wird daher gerade dem Großen, Weisen mißglücken; ein Thor hat hier

bessere Aussichten. Zarathustra verlacht den Zauberer, der in solcher Zeit nach großen Menschen suchen geht oder gar selbst Anerkennung als Großer zu finden verlangt; mehr: er deutet auch seinen Unglauben dem Vorgeben des Zauberers gegenüber an. Es war nur eine Vorspiegelung, um ihn in Versuchung zu führen. Und damit trennt er sich von seinem Unterredner, fröhlich — denn er widerstand ihm.

Außer Dienst.

Das folgende Kapitel soll zeigen, wie die wahre Religiosität vom Christenthum zum Antichristenthum hinübergleitet; Zarathustra wird einst als Begründer des neuen Glaubens auftreten. Dies zum Ausdruck zu bringen, ist, nach dem wieder fallen gelassenen Plane einer neuen Zusammenkunft mit dem alten Einsiedler (XII 262, 263), die Form einer Unterredung Zarathustras mit dem letzten Papste gewählt worden. Auf diese Weise wird freilich ein Zukunftsbild in die sonst zumeist der Gegenwart entlehnten Verhältnisse eingeschoben; aber Nietzsche hielt eine solche Zukunft keineswegs mehr für sehr fern (IV 88, VIII 280, BII 298). Außerdem giebt die parabolische und damit überzeitliche Anlage des Ganzen dem Dichter das Recht zu freierem Schalten. — Der Papst außer Dienst ist ein höherer Mensch; er steht sogar noch über dem wissenschaftlichen und künstlerischen Charakter; zunächst aber werden unfreundliche Seiten an ihm vorgewiesen. Schwarz (63, 133), hager (14) und bleich (171) wie der neue Fremde sich darstellt, erkennt ihn Zarathustra sogleich als Priester. Durch die Hervorhebung des Abstoßenden vermummter Trübsal (133) wird die Verwandtschaft des christlichen

Büßers mit dem Büßer des Geistes, den der Zauberer spielte, betont; auch die Priester sind Schwarzkünstler, Giftmischer (13, 43) und Falschmünzer. Es mag der Wunder Christi und seiner Heiligen sowie des vielen dogmatisch Mirakelhaften gedacht werden; unter dem Handauflegen wird die alte Geberde des Segnens, eine Art ideeller Salbung, verstanden sein; das Gebiet des christlichen Fetischismus ist eben weit ausgedehnter, als man gemeinhin anzunehmen geneigt ist. „Dunkel" (132, 263, 265) findet sich in mehrsinniger Bedeutung gebraucht, synonym mit betrübt, schädlich und unklar. Auch als Weltverleumder sind die Priester schon oft erwähnt worden, so Seite 14, 43, 299; unter dem Teufel aber versteht Zarathustra bekanntlich den Geist der Schwere — nahezu den Christengott. Er wiederholt damit nur die radikale Umwerthung, die das Christenthum selbst durch seine Verteufelung der heidnischen Götter und speciell des Dionysos vollzogen hat. Bei dem tiefen inneren Gegensatze der christlich-pessimistischen und der heidnisch-(zarathustrisch)-optimistischen Urtheile muß das, was den Einen als das gute Prinzip erscheint, den Andern als das böse gelten. Der Sinn des hier ausgesprochenen Wortes aber ist der, daß Gott durch die Weltentrückung seiner Priester die Erde leichter machen möchte. Leider sterben gerade die Besten meist zu früh, und die Ueberflüssigen zu spät. So flucht (100) Zarathustra in sich hinein und sucht sich zu stellen, als ob er den Fremden nicht bemerke. Doch indem er grußlos vorbeihuschen will, sieht ihn jener und hält ihn an, froh, daß er Jemanden gefunden hat, den er um Rechtweisung bitten kann. Er stellt sich als einen Verirrten vor, welcher nicht mehr aus noch ein weiß; nachdem dem Papstthum zugleich mit dem Gottesmärchen sein Stützpunkt zerstört worden ist, weiß es

sich nicht mehr zu helfen. Der Papst fürchtet, in den Wäldern der Erkenntniß, einem ihm bisher entlegenen und daher fremden und unheimlichen Bereiche (XII 292), zu Schaden zu kommen; er ängstigt sich vor dem Heulen der wilden Thiere, der gefährlichen Probleme (353). Und der Einzige, der ihm hier verwandt war und sie doch nicht fürchtete, der greise Eremit mit dem kindlichen Sinn, der Heilige des Glaubens, dieser Einzige ist nicht mehr. An dessen unerschütterlichem credo quia absurdum hatte sich der Papst wieder aufzurichten gedacht; aber der Heilige ist inzwischen gestorben, und es giebt nicht seinesgleichen. Die Gegenwärtigen sind durch ihren ganzen Lehr- und Erziehungsgang zu wissend geworden, als daß sie sich gerade in das dicke Unwissen des Christenthums gläubig zu flüchten wagten. So war jener Eremit der letzte fromme Mensch; der Papst selbst ist Freigeist. Ihm, dem modernen Christen, gilt der Glaube als ein Mittel zum guten Zweck, nicht als innere Ueberzeugung. Daß der heilige Einsiedler noch nichts davon gemerkt hatte, wie der innerliche Gottesglauben für die Welt abgestorben sei, darüber hatte sich auch schon Zarathustra gewundert (12); er konnte es sich nur durch die lange und vollständige Weltfremdheit des Hochbetagten erklären. Einst glaubten Alle gleich diesem Einsiedler, waren unerfahren und fromm wie er; aber das ist lange her. Dann dienten sie Gott noch aus Gewohnheit oder Nützlichkeitsrücksichten, bis auch der also Dienenden immer weniger wurden und schließlich der alte Papst allein übrig blieb; sein Papstthum ist ja lediglich auf diesen Dienst gegründet, hält daher am längsten daran fest. Erst seit sich nicht ein Einziger mehr finden will, der an den früheren Gott zu glauben wenigstens vorgäbe, fühlt sich der Papst seines Amtes enthoben, wie ein Leibjäger, dem sein Herr ohne

Erben starb. Und wie dieser Leibdiener dem Verstorbenen, in dessen Hause er ergraute, auch noch über die Grablegung hinaus Anhänglichkeit bewahrt und sich trotz seiner zurückerlangten Freiheit um so verpflichteter zu stiller Nachtrauer fühlt, je weniger sonst die Lebenden des Todten gedenken, so der letzte Papst; er lebt nicht mehr mit der Gegenwart, sondern allein in der Vergangenheit, in welcher er bessere Tage sah, sich nützlich wußte. Da er sich in der neuen Umgebung nicht zurechtfindet, so kehrt er, wenn er sich einmal etwas erheitern will, wenigstens mit seinen Gedanken zu der guten, alten Zeit zurück. Gar zu gern fände er Einen, mit dem er von ihr sprechen könnte, ohne mitleidig oder spöttisch verlacht, gleichgültig oder beleidigend abgewiesen zu werden. Das gemeinsame Zurückdenken wäre ihm ein Feiertag gleich den schönsten Kirchenfesten, auf welche sich die Päpste, zumal vor der Säkularisirung Roms, trefflich verstanden haben; und genau betrachtet waren auch diese Feste Erinnerungsfeiern; selbst die schlichteste Messe wird ja „zum Gedächtniß" gelesen. Mit dem alten Eremiten glaubte der Papst, noch einmal nach Herzenslust gottesdienstliche Erinnerungen begehen zu können, denn der Alte that ja selbst nichts Anderes (12); nun aber ist er todt. Daß ihn sogar die reißenden Thiere liebten, ist ein bekannter Legendenzug; hier hat er vielleicht die Bedeutung, daß selbst der kampflustigste Freigeist der schlichten, echten Frömmigkeit gegenüber Achtung und Rührung empfinden muß. Wenigstens trat der Wolf (XII 337) bereits als Freigeist auf (149); anderwärts freilich auch als Obskurant (III 27) und Selbstsüchtling (110), so daß also auch die schlimmen Egoisten gemeint sein könnten, die das Ableben des letzten scheinbar vollkommenen Altruisten, der ihnen nie in das Gehege kam, bedauern. —

Nachdem der alte Papst den Eremiten nicht mehr lebend vorgefunden hatte, entschloß er sich, um den weiten Weg nicht umsonst gemacht zu haben, wenigstens jenen anderen Einsiedler aufzusuchen, welcher in derselben Gegend haust, den Heiligen der Erkenntniß. Fromm ist hier zunächst im alten Sinne gleich „tüchtig“ gebraucht, kann jedoch immerhin auch einen religiösen Beigeschmack besitzen, denn Religiosität und Gottesglauben ist so wenig ein und dasselbe, wie Religiosität und Kirchenglauben. Religion bedeutet dem Wortlaute nach nichts Anderes als Gebundensein an ein höchstes Ideal. Der Papst weiß noch nicht, daß derjenige, welchen er sucht, der gottlose Zarathustra, bereits vor ihm steht; aber indem er von ihm spricht, scheint ihm dieser Verdacht aufzutauchen. Er sieht seinen Unterredner scharf an, und dieser ergreift des Anderen Hand, wohl in der Absicht des Handschlages, den er auch schon mit den früheren höheren Menschen tauschte. Dabei fällt ihm die Schönheit der Hand des Papstes auf, und er hält sie betrachtend in der seinen. Der Papst ist ihm durch sein Alter und seine freilich begreifliche Anhänglichkeit an das todte Ideal ehrwürdig; auch in seinem Aeußeren verräth er den contemplativen Ausnahmemenschen. So erzählt seine Hand nichts von roher Verrichtung oder leidenschaftlicher Ballung, sondern sie ist weich und weiß, schmal und lang; man merkt ihr gleichsam ab, wie oft sie sich zum Zeichen des Segnens ausstreckte. Daß sich Hände (IV 60) wie Individualitäten betrachten lassen und aus ihnen unter Umständen auf Herkommen, Beschäftigung, Charakter ihrer Besitzer mit Glück geschlossen werden kann, ist eine den Malern bekannte Thatsache; übrigens wußte sich Nietzsche selbst im Besitze einer schönen Hand (Andreas-Salomé 11). — Jetzt giebt sich Zarathustra zu erkennen und kehrt dabei

höflich den Thatbestand um: in Wahrheit hält er des Anderen Hand fest, stellt es aber so dar, als ob Jener ihn halte; in Wahrheit wird der Papst von Zarathustra angezogen, dieser aber giebt vor, der Papst ziehe ihn an. Doch was der Letztere vorsichtig mit den Worten „derer, die nicht an Gott glauben“ ausdrückte, das nennt Zarathustra wieder bei seinem rechten Namen „gottlos“ (250). Persönlich ist er so conciliant wie möglich, sachlich dagegen giebt er nicht nach; er ist Antichrist und in seiner restlosen Ablehnung der herrschenden Religion nicht mehr zu überbieten. Mit diesem offenen Geständniß stellt er den Papst auf die Probe; er soll nicht zweifeln, daß er hier vor dem entschiedensten Gegner seines Bekenntnisses und seiner einstigen Macht stehe und deshalb keine Hoffnung auf irgend ein Compromiß hegen dürfe; führte ihn eine solche herbei, so möge er rasch wieder umkehren. Aber der Papst kam nicht, listige Verhandlungen zu pflegen; er weiß zu genau, daß dem Untergange des Christenthums nicht mehr vorzubeugen ist. Auch er spricht sich nicht direkt, sondern indirekt, in geistreicher Redewendung, aus. Nicht der, welchen seine ganze Natur auf den Unglauben hingewiesen oder den sein Entwickelungsgang zur freiwilligen Absage hingedrängt habe, habe am Gottesglauben mehr verloren, sondern jener Andere, dem er wider Wunsch und Willen, wider Interesse und Hoffen abhanden kam, so daß ihm damit sein liebster und bester Besitz entrissen wurde. Durch Gottes Tod sei also nicht Zarathustra sondern der Papst selbst der Gott-Losere von beiden geworden, empfindlicher aus seinem Idealglauben herausgerissen. Zarathustra kann sich seiner Gottlosigkeit freuen, der Papst dagegen muß über die seine trauern. Und Zarathustra ehrt schweigend die Erinnerung an diesen Verlust seines Unterredners; dann fragt er, um ihn auf

Gedanken abzulenken, die mehr äußerlicher Natur sind und daher minder tief schmerzen, nach den Todesumständen des Verstorbenen. Er sucht den Schmerz zu irgend welchen Aeußerungen, die ihn zu entladen im Stande sind, zu bewegen; und weil er, der Gottlose, nicht von des Todten Vorzügen sprechen kann, so spricht er wenigstens von den Begleiterscheinungen seines Endes. Der Papst muß darum wissen, er allein stand am Sterbebette. Wie sich Zarathustra selbst dasselbe vorstellt, ward schon wiederholt ausgesprochen (15, 130); die Erzählung davon paßt trefflich in die Schilderung seiner eigenen Versuchung durch das Mitleiden hinein. Der Papst aber antwortet nicht, zweifelt, ob ihn Zarathustra nicht vielleicht nur aushorchen wolle, und um so weniger forscht dieser weiter nach; das düstere Schweigen des Papstes, der den geraden Blick des Fragenden nicht aushält, sondern scheu zur Seite schielt, ist zudem schon selbst beredt genug. Zarathustra sucht nun auf andere Weise zu trösten. „Laß fahren dahin!“ Dieser Kirchenliedvers, den die Kirche so oft als Trost spendet, wird jetzt ihr selbst als solcher dargebracht. Wir müssen immer bedenken, daß der letzte Papst, wie sehr er seinen Gott liebte, ihn doch nur irdisch liebte; die Gläubigkeit des Eremiten theilte er nicht. So kann Zarathustra hier wie bei dem Verluste eines anderen weltlichen Gutes Trost sprechen. Was Jemand sterben sah, hat er damit bereits als der Vergänglichkeit unterworfen erkannt. Und Zarathustra findet es recht, daß der Papst nichts ausplaudern mag, was sich gegen seinen todten Herrn auslegen ließe, giebt also mit List zu verstehen, wie er sich das Schweigen im Sinne des de mortuis nil nisi bene zu deuten wisse. Dem ungläubigen Zarathustra gegenüber möchte eine solche Vorsicht freilich überflüssig erscheinen, zudem hat dieser schon früher die richtigen Vermuthungen

über Gottes Ende ausgesprochen und kann sich selbst sagen, wie weit eines letzten Papstes Glauben zu reichen vermag und was über dessen Kraft gehen muß. Der Papst ist offenbar weder Thor noch Kind genug gewesen, als daß er nicht längst den Widerspruch durchschaut hätte, welcher zwischen der mühsam aufrecht erhaltenen Gottesfiktion einer fernen Vergangenheit und der modernen Erkenntniß der natur- und moralhistorischen Thatsachen besteht. Mit dem Ungläubigen darf ein Glaubenshirt freier reden, als mit seiner Heerde. Das sieht der Papst auch ein, und erfreut, sich derart doch einmal ohne Zwang und auch ohne Verspottungsgefahr aussprechen zu können, beginnt er sogleich unter dem Siegel des Vertrauens mittheilungslustiger zu werden. Die geistige Halbblindheit Derer, die einen alten Glauben noch in seiner Agonie als höchstes Lebensgut ausgeben zu können vermeinen, wird bei dem Papste durch die Blindheit des einen Auges symbolisirt. Er behauptet wieder, er persönlich sei aufgeklärter, irreligiöser als Zarathustra, und zwar mit dem Rechte des Auguren. Er, welcher dem um Gott gemachten Wesen näher als irgend Einer stand, hat auch dessen künstliche Faktur besser als irgend ein Anderer erkennen müssen. So vergleicht er sich abermals dem alten Diener, dessen Gedanken allein auf seinen Herrn gerichtet sind und dessen Wille, freilich nicht ohne Selbstsucht, ganz in des Herrn Willen aufgeht; je besser es um den Gebieter steht, desto besser auch um seinen Geheimdiener. Als solcher aber sieht er nothwendiger Weise eine Menge Schwächen des Herrn, welche der Menge, die ihn nur von Zeit zu Zeit in wohlüberlegtem Aufzug zu Gesicht bekommt, verborgen bleiben. Was der Außenstehende für ein übernatürliches Wesen halten k a n n, m u ß der Eingeweihte als Menschengeburt erkennen. Man hat

keine Geheimnisse vor seinem Leibjäger; und gerade je tüchtiger dieser ist und je mehr Vertrauen er verdient und erhält, desto weniger wird er die Täuschungen der Menge über den Herrn theilen können, ja ihn besser durchschauen, als dieser sich selbst. So charakterisirt nun der gesprächiger werdende Papst den alten Gott als einen Geheimthuer (IV 131); das dabei eingeflochtene Wort über Christi Geburt (Matth. 1, 19) kehrt in den Gedichten (VIII 335) und in der Prosa (VIII 260) wieder. Ein zweiter Einwand, den der Papst auf dem Herzen hat, ist die Lieblosigkeit Gottes. Freilich wird der neutestamentliche himmlische Vater als ein Gott der Liebe gepriesen, das Christenthum als die Religion der Liebe herausgestrichen; doch wer, wie der Papst, die Evangelien ex officio immer wieder in Händen zu halten pflegte, dem können die darin enthaltenen maßlosen Drohungen gegen jeden Ungläubigen und Andersgläubigen, jeden Uebertreter selbst des kleinsten Gebotes nicht entgangen sein; er erkannte, wie sehr es nicht nur den jüdischen Jehova (XII 265), sondern auch den christlichen Gott-Sohn nach Richten und Verurtheilen gelüstet.[1]) Sich im jüngsten Gericht als den gefürchteten Spender von Lohn und Strafe zu erblicken, war eine Lieblingsvorstellung des biblischen Christus. Aber der wahrhaft Liebende glaubt nicht mehr an die Möglichkeit einer Vergeltung (291). Es ist wahr, daß man im Laufe der Jahrhunderte den strafenden Charakter des Christengottes zurückzudrängen versucht hat; ursprünglich war er, wie die Documente der altchristlichen Litteratur beweisen, gerade der bevorzugte Gedanke der Christenheit, die sich in dieser Gehässigkeit des

---

[1]) III 32, V 173, VIII 275, XI 207, 406, XII 299, 338, dagegen VII 258.

Ressentiment überhaupt erst zusammenfand (VIII 277, XI 210, XII 161). Die ersten Christen waren Orientalen (II 128, IV 73, V 170, 173) oder doch Halborientalen, die nächsten Barbaren; sie konnten sich alles, was Herr heißen will, nicht ohne despotische Allüren vorstellen, und noch das Mittelalter schwelgte förmlich in grausenhaften Höllendarstellungen (VII 332). Aber auch die späterhin erfolgte Wandlung findet der Papst zu tadeln; die moderne Christenweichlichkeit gilt ihm nicht als weise Milde, wie sie der Kraft passen würde, sondern als unfreiwillige Effemination und Altersschwäche; war doch schon die einstige Grausamkeit nicht schaffenslustiger Mannesmuth, sondern krankhaftes Gelüste. Wenn der alte, sieche Tyrann zärtlich wird, so ist damit nichts gebessert; das gilt auch vom alten, siechen Gott, oder, genauer gesprochen, seinen Gläubigen; denn nur deren eigene Wandlung in das Unvermögende ist es, welche auch ihre Gottesidee zu identischer Umformung zwingt und an Stelle vernünftiger Vatergüte ausschweifende Großvater- und Großmutterliebe sehen möchte. Die Conciliansz der modernen Theologie, die, um sich nur auf den Beinen zu halten, schließlich alles und jedes nachsieht und nachläßt, ist längst keine Toleranz mehr. Der alte Gott ist also der Versuchung durch das Mitleiden, die jetzt auch Zarathustra zu Theil werden wird, wie ein hinfälliger, verdrießlicher, thatenunlustiger Greis erlegen (XII 220); statt Gefühlswärme auszutheilen, mußte er sich endlich von den Seinen künstlich warm halten lassen, und auch das half nichts mehr; er erstickte.

Hier aber flicht Zarathustra einen verbessernden Zusatz in die Rede des Papstes ein. Er meint, dies Ersticken am Mitleiden (VII 255) werde, auch wenn der Papst selbst Augenzeuge war, kaum die einzige Todesursache gewesen

sein; das Christenthum sei nicht allein an seiner Verweichlichung zu Grunde gegangen. Ein Mensch kann zu gleicher Zeit an mehreren todbringenden Krankheiten leiden; und bei den Göttern, Idealen, die dem Verfall entgegengehen, ist dies sogar die Regel; die Decadenz tritt allgemein und nicht nur partiell auf, so daß sich nicht immer entscheiden läßt, welches besondere Moment den letalen Ausgang herbeiführte; die Coincidenz mehrerer Todesursachen wäre möglich. Sein Endurtheil über Christengott und Christenthum aber faßt Zarathustra dahingehend zusammen, daß sie ihm physiologisch widerstehen (V 168); ihre Demuthsgeberden und Ergebenheitsworte sind seinem Schönheitssinn zuwider, und das genügt ihm, der sein Weltbild vor allem ästhetisch percipirt (171, 284), als Einwand. Der Papst stellte Gott als einen Heimlichthuer hin; Zarathustras Art ist die entgegengesetzte; sein Auge blickt hell (10), er redet redlich (270, 281, 410), die Zwei- und Vieldeutigkeit scholastischer Spitzfindigkeiten und jesuitischer Redeweise ist ihm zuwider, wie dies schon dem Zauberer gegenüber hervorgehoben ward (372). Dann wird, in Erinnerung an die Concilien-Wortstreite über Schriftauslegungen, die zu tiefen Spaltungen führten (Athanasianer und Arianer, Luther und Zwingli), von der Undeutlichkeit des Wortes Christi gesprochen (IV 86, 87, VII 78), einer beabsichtigten Undeutlichkeit (Matth. 13, 13; Mark. 4, 12). Wie reimen sich mit ihr die bitteren Vorwürfe des Zornschnaubers (346), daß man ihn nicht anerkenne? Zarathustra meint, der Allmächtige hätte seine Geschöpfe so bilden müssen, daß sie ihn verstehen konnten. Er streift hier also die theologische Frage, wie Gott die Entstehung seines Gegensatzes, des Unvollkommenen oder, kirchlich gesprochen, der Sünde, selbst herbeiführen oder auch nur zulassen mochte. So bringt er

von Gottes Eigenschaften zunächst die Allweisheit in Abzug; das Christenthum lebt von Anfang an mit dem Wissen auf dem Kriegsfuße. Er vergleicht den Weltschöpfer einem Töpfer, der nicht ausgelernt hat, so daß ihm die meisten Töpfe mißrathen (Römer 9, 21). Auch Schopenhauer gebraucht für den Durchschnittsmenschen das gelegentlich von Nietzsche (IV 163) adoptirte Gleichniß: Töpferwaare der Natur. Die Schuld aber liegt hierbei offenbar am Schaffenden, dem Töpfer, und nicht am Geschöpf, dem Topfe. Trotzdem sucht der Christengott die Schuld bei dem Menschen, erklärt ihn für sündenbeladen und verheißt ihm Strafe; damit zerstört er auch den Glauben an seine Allgüte; und wenn er in Zarathustras Augen, der jenseits von Gut und Böse steht, auf solche Weise keinen moralischen Verstoß begeht, so fehlt er doch gegen den guten Geschmack. Wer sich einen Sündenbock und Prügelknaben für die eigenen Versehen gefallen läßt, der gilt uns als kläglich. Die Erkenntniß dieser Thatbestände ist zu einer zweiten Todesursache für Gott geworden; einer dritten werden wir in dem nächsten Kapitel begegnen. Indem also die christliche Religion sich mit dem eigenen moralischen Maßstabe maß und dabei fand, daß sie selbst ihm nicht genüge (V 160), mußten gerade die Frömmsten zuerst den Unwerth ihres Glaubens durchschauen, oder sich beständig widersprechen. Lieber gottlos sein, als auf eine unhaltbare Weise gottesfürchtig bleiben; lieber selbst sein Schicksal in die Hand nehmen, selbst Gott sein (124, XII 207), Uebermensch werden, als länger an eine widersinnige Vorsehung glauben; lieber eigene Thorheiten riskiren, als am Gängelbande fremder weiter in die Irre laufen.

Nachdem derart erst der Papst, dann Zarathustra ihr Ungenügen am alten Gottesglauben schilderten, spricht jetzt

der erstere das Wort aus, das sich schon lange zwischen den Zeilen herauslesen ließ. Die Religiosität ist so wenig an Gott wie an die Kirche gebunden; sie kann an die Menschen selbst anknüpfen und an ein irdisches, anstatt an ein himmlisches Ideal befestigt werden. In dem Satze: „Irgend ein Gott in dir bekehrte dich zu deiner Gottlosigkeit" bedeutet das Wort Gott das Dionysische Ideal, das Wort Gottlosigkeit dagegen hat noch den alten Kirchensinn; wer nicht an das von ihnen verehrte höhere Wesen glaubt, den schelten die Christ-Gläubigen ohne weiteres einen gottlosen, schlechten Menschen. Es ist das Ungenügen an den Zweideutigkeiten und Widersprüchen des alten Glaubens, das Zarathustra demselben entfremdete; ihn machte hier gerade die strengste Redlichkeit, auf Religion und Moral selbst angewandt, zum Antichristen und Immoralisten. Aber dieselbe Eigenschaft wird Zarathustra hierbei nicht verharren lassen, sondern ihm auch noch die Sterilität des bloßen Zweifels aufdecken und ihn zwingen, sich abermals gegen sich selbst zu kehren; dann wird er in einem gewissen Sinne wieder diesseits von Gut und Böse treten; nur wird es ein dem älteren vielfach entgegengesetztes sein. Anstatt Gott und Jenseits wird er Uebermensch und Wiederkunft sagen. Dieser Vorgang, den der Papst als bevorstehend prophezeit, ist in der Hauptsache längst vollzogen, Zarathustra fühlt sich bereits ganz als Stifter des neuen Glaubens; der Löwe ward Kind (35). Wenn vorher des Papstes Hand als eine durch das häufige Segnen feingewordene gerühmt ward, jetzt rühmt der Papst diejenige Zarathustras, und dazu Auge und Mund, die ekelfreien (10) und derart den Optimismus des neuen Glaubens widerspiegelnden. Auch Auge und Mund sind Trost- und Segenspender. Im Hinblick auf sein Verhältniß zum alten Gott mochte sich Zara-

thustra den Gottlosesten nennen, trotzdem aber bringt gerade er den neuen Gott mit sich (V 22, VII 423); das neue Dionysosideal, welches sich seinen eigenen Dienst und Cult, ja man darf fast sagen, seine eigene Kirche erst noch gründen soll, ist Nietzsches Erfindung, und derselbe hat sogar von einem eigenen neuen Rom gesprochen (VI Ausgabe 1899 Nachbericht). Wir werden im Folgenden mehrfachen Versuchen begegnen, Anhaltspunkte zu künftigen Festceremonieen zu geben. So ist auch hier von einem heimlichen Weih- und Wohlgeruch in einem weit bestimmteren Verständnis, als noch Seite 114 der Fall sein konnte, die Rede. Dem Papst aber wird wohl und wehe dabei; wohl, da er seinem todten Herrn jetzt gleichsam den Erben kommen sieht, und wehe, weil ihm selbst damit das letzte Ziel gesetzt ist. Er bittet, nur ein Mal bei Zarathustra nächtigen zu dürfen, nicht etwa mehr wegen der Nothlage, in der er sich inmitten des Waldes befindet, sondern aus einem plötzlichen Sympathiegefühl heraus. Er erkennt in Zarathustra nächst dem todten Eremiten den ihm Verwandtesten und dabei doch noch über ihm Stehenden (Ekelfreien) an. Während also die bisherigen Unterredner von Zarathustra in seine Höhle geladen wurden, bittet der Papst selber um Einlaß in sie, und mit einem frommen Kirchenwort, Amen (334), das hier theils Höflichkeit, theils kräftige Betheuerung der Papstrede sein soll, wird der Wunsch gewährt. Zarathustra wundert sich selbst über seinen Gang vom strengen Kirchenglauben zum ebenso strengen Unglauben und weiter von diesem zur neuen Glaubensgründung. Dann folgen Worte, welche die Parallelität der Begegnungen mit den höheren Menschen betonen helfen. Zarathustra bedauert, den Papst nicht selbst begleiten zu können, und hebt dabei ausdrücklich seine Vorliebe für alle frommen, einem Ideal ergebenen Menschen

hervor (III 51, IV 56, XII 206). Man sieht auch hier wieder, wie nahe er jetzt seiner ersten Periode kommt. Indem er sich immer mehr zum Glaubensstifter berufen fühlt, bedarf er der einst abgelehnten Gläubigen, und es ist naturgemäß, daß sie ihm nun doch in einem anderen Lichte erscheinen, als im ersten Zarathustratheil. Deshalb rechnet er aber noch lange nicht mit jeder beliebigen Anhängerschaft. Dann nennt er seine Höhle einen guten Hafen, — so heißt ja auch die Kirche; ja er möchte hier ganz wie sie allhelfend und alltröstend auftreten, ist tief in seine Versuchung verstrickt. Als festes Land (311) gilt ihm sein neuer Optimismus, im Gegensatz zum alten Meer der Trübsal (350, 442). Jemanden hinreichend zu trösten, der gleich dem letzten Papst das alte Ideal, in dessen Dienst er ergraute und welches so für ihn unersetzlich ward, verloren hat, ist freilich unmöglich; Zarathustras Mitleiden bleibt daher Gedankensünde. Im Schlußwort endlich kehrt der Ausgangspunkt des Gespräches, die Versicherung, daß Gott diesmal ohne jede Auferstehungsmöglichkeit starb, noch einmal wieder.

Der häßlichste Mensch.

Zarathustra freut sich seiner vielen Begegnungen, sowie der Erfahrungen, die er ihnen verdankt. Gleich dem Tage selbst begann zwar ein jedes einzelne dieser Erlebnisse unerfreulich, endete aber gut. So ist Zarathustra ihnen bereits jetzt dankbar und will noch lange daran zehren, wie der Wanderer junge Getreidekörner, die er von den Aehren am Wege abstreifte, mit den Zähnen langsam zermalmt. Auch an die im Süden weitverbreitete Volkssitte, Kürbiskerne zur Kurzweil zu kauen, ließe sich denken; der Sinn

des Gleichnisses ist jedenfalls der, daß sich Zarathustra die Nutzanwendung der gehabten Gespräche gut einverleiben will. Unter solchen Gedanken biegt er, wie Seite 366, wieder um einen Felsen herum und tritt in eine Landschaft ein, welche seiner soeben noch herrschenden Seelenstimmung gänzlich entgegensteht; Schlangentod wird das Thal von den Hirten geheißen. Trotz einiger märchenhafter Züge, wie der Erwähnung der alten Schlangen, die hierher kommen, um zu sterben, mag die Schilderung einem bestimmten Natureindruck nachgebildet sein; die weitere Umgebung des Montesino besitzt zwischen den kahlen Bergstürzen in der Schlucht von San Quirico ähnlich anmuthende Scenerien, und auch die Schlangen fehlen nicht; immerhin bleibt es zweifelhaft, ob Nietzsche gerade an diese Gegend gedacht hat. Ueber das Gelände, welches Zarathustra bei dem neuen Anblick in den Sinn kommt, ist dagegen kein Zweifel möglich: jene öden Klippen sind gemeint, zwischen denen er im Traume den Hirten sah, der den Kopf der Schlange abbiß („Schlangentod“; 233); es wird nicht behauptet, daß Zarathustra schon thatsächlich in solchem Thale gestanden habe, nur das dämmernde Auftauchen einer schwarzen, schweren Erinnerung wird erwähnt, die den dankbaren Frohmuth mit einem Male wieder verdrängt; Zarathustra gedenkt der früheren, schmerzlichen Wiederkunftssensationen. Das Auftreten des häßlichsten Menschen, angesichts dessen der Wiederkunftsgedanke Zarathustra noch einmal schwer anfallen muß, wird trefflich damit eingeleitet. Schon äußerlich findet die Wandlung durch langsameres Gehen und schließliches Stillstehen Ausdruck; eine geistig niederdrückende Last hemmt auch die körperlichen Bewegungen und stellt sie wohl gar gänzlich still. Der Blick umflort sich, leiblich wie geistig; Zarathustra merkt es nicht einmal, wie seine

Schritte träger und träger werden, am Ende überhaupt aufhören; und als er endlich aus seinem dumpfen Brüten aufschreckt und aufblickt, sieht er den häßlichsten Menschen vor sich. Dieser ist eine Mißgeburt, die nur mit Mühe noch als Mensch zu erkennen ist und nicht mit Worten beschrieben, geschweige mit Namen benannt werden kann. Wieder sucht Zarathustra, wie dem Papste gegenüber (375), zu entweichen, doch diesmal nicht aus ärgerlichem Mißmuth, sondern aus Scham; er erröthet sogar (385). Denn indem er sich unwillkürlich in das Fühlen dessen hineindenkt, auf den sein Blick trifft, empfindet er selbst dessen Seelenvorgänge mit. Aber wieder mißlingt Zarathustra die Flucht; er ward bereits bemerkt und wird angesprochen. Grausenerregend, wie es das Aeußere war, ist auch der Stimmlaut des Häßlichen; den dafür gebotenen Vergleich verdankt Nietzsche einer seiner schlaflos durchwachten Nächte. Wie Zungenlahme thun, würgt der neue Unterredner erst nach einer langen Reihe abscheulicher Tonversuche gurgelnde und röchelnde Worte hervor. Doch er hat Zarathustra ohne weiteres erkannt, woran sagt er selbst Seite 385; wie bei dem Bucklichten (209), mag auch hier der körperliche Defekt als Grund des geschärften Wissens in Anspruch zu nehmen sein. Und nun giebt er ein Räthsel zu rathen, ein Problem zu lösen. Gleich dem Zauberer stellt er also Zarathustra sofort auf die Probe, nur mit dem Unterschiede, daß er es ihm ausdrücklich ankündigt. Ein schwieriges Problem wird Zarathustra sicher von seiner Flucht abhalten und zum Redestehen veranlassen; den Stolz wie die Weisheit fordert es heraus, Jener mag nun zeigen, daß er Adler und Schlange mit Recht seine Thiere nennt. Die Lösung des Räthsels aber ist der Häßliche selbst; kein Anderer als er nahm die Rache am Zeugen, an Gott. Die ganze

Scene erinnert mithin an die Begegnung des Oedipus (I 67, VII 9, X 224) mit der Sphinx; während jedoch das antike Räthsel auf den Rathenden, den Menschen hinausläuft, zielt das hier Vorgebrachte umgekehrt auf den, der das Räthsel stellt, hin: auf den Mörder Gottes (V 163), den häßlichsten Menschen (XI 43). Wen dieser darüber hinaus vorstellt, ist von Nietzsche nacheinander auf verschiedene Weise angegeben worden; er hat ihn mit der historischen Bildung (XII 279) und mit dem Demos (XII 281, 283) in Zusammenhang gebracht. Die meisten Bezüge aber ergeben sich zu dem Nietzsche sehr nahegehenden Problem des Sokrates (VIII 68, X 452), welch letzterer seinerseits selbst decadenter Volksmann war[1]), als Dialektiker die alten, fröhlichen Griechengötter entthront hat.[2]) Die Dialektik sei eine Form der Rache bei Sokrates, heißt es (IV 265, VIII 72, B II 103); freilich hat es Zarathustras häßlichster Mensch nicht mit dem hellenischen, sondern mit dem entgegengesetzten, dem christlichen Gottesbegriff zu thun. — Die Dringlichkeit, mit welcher der Häßliche Zarathustra festzuhalten sucht, wird durch seine häufigen Wiederholungen, die zugleich sein beschwerliches Sprechen veranschaulichen mögen, ausgemalt. Doch schon fällt Zarathustra, welcher den Sinn des Räthsels durchschaut, das Mitleiden an und reißt ihn um; physisch erliegt er seiner Versuchung. Je länger der Eichbaum den Holzschlägern widerstand (XII 291), um so plötzlicher erscheint sein Fall; der häßlichste Mensch erschrickt selbst darüber. Allein wennschon Zarathustra physisch unterliegen konnte, sein seelischer Muth hilft dem Körper rasch wieder auf; geschwind steht er von Neuem auf seinen Beinen

---

[1]) I 95, 100, VII 120, 121, 122, 163, X 147, 155, B II 103. — [2]) I 86, 92, 94, 95, X 133, 145, 147, 157.

und wappnet sich mit der Härte des Schaffenden. Mit ehernem Antlitz, mit erzener Stimme[1]) spricht er des Räthsels Lösung aus, wendet sich abermals zum Gehen.

Die Lösung ist folgende: Der häßlichste Mensch konnte die Fiktion eines allsichtigen Schöpfers, also eines beständigen und daher auch schamlosen Zeugen seiner Häßlichkeit, nicht mehr ertragen (IV 313, V 11), und so mußte er ihn ableugnen, ihn morden; wir erfahren hier eine dritte Todesursache Gottes (379). Zarathustra dagegen wird mit den Worten „Geh' nicht vorüber" (258) festgehalten. Zwischen der Häßlichkeit der Menschen in der großen Stadt, einer Häßlichkeit, die sich kaum als solche fühlt und wohl gar noch belobt sein möchte, und derjenigen des Häßlichsten mit seinem tiefen seelischen Ungenügen klafft ein großer Unterschied. Dort wandte sich Zarathustra mit schlimmer Prophezeiung ab (262); hier konnte er einem lebhaften Mitgefühl trotz all seines Willens, die Scham zu bewahren, nicht widerstehen, und sein Unterredner hat dies richtig begriffen. Er begreift auch den Grund der gleichwohl an den Tag gelegten Härte; mit ihr ist Zarathustra das gerade Gegentheil jenes schamlosen Zeugen, des vernichteten Gottes, und hat nicht nur sich, sondern auch noch dem Unheilbaren selbst einen Dienst damit erwiesen. Besser als ein Mitleiden, das sich allenthalben neugierig aufdrängt (III 43), ehrt der scheu zur Seite gewendete Blick das Elend des Elendesten (IV 263). Der wort- und thränenreiche Tröster denkt oft weit mehr daran, sich selbst ein Wohlgefühl zu bereiten (II 72, 73), als dem Anderen aufzuhelfen; Zarathustra dagegen, welcher auf solches Spiel verzichtete, soll bleiben, und wird auch nicht umsonst bleiben: die neue Begegnung

[1]) I 143, 405, 572, VII 406.

wird ihm abermals Frucht tragen. Hier sieht sich der Häßliche nicht mehr als das Objekt eines festlichen Bedauerns zur Schau gestellt, hegt daher Vertrauen. Während das Auge Anderer frech herübergeglotzt oder entsetzt quergeschielt haben würde, blieb Zarathustras Blick niedergeschlagen; der tiefe Mensch ehrt großes Unglück lieber durch Beschweigen als Beschwätzen, durch Augenschließen als Begaffen. Einst hat es Zeiten gegeben, in denen man die Verwachsenen wie eine öffentliche Gefahr brandmarkte; allein das war bei weitem nicht ihre schlimmste Verfolgung. Oft steigerte gerade sie den Seelenwerth des Verfolgten (VIII 292, XII 323); auch durfte er dieser Feindschaft als einer Thorheit spotten und sich über sie erhoben fühlen. Am Ende konnte sie dann selbst in ihr Gegentheil umschlagen (194): unschuldiges Leiden wirbt Sympathieen und bringt Erfolg; der ungerecht Verfolgte steigt unversehens zum Führer seiner anfänglichen Gegner empor. Man denke an Sokrates in Athen, Christus und Paulus, Mohammed auf der Hedschra. Dieser Gedankengang wird im Text durch ein Wortspiel wiedergegeben, welches auf dem Doppelsinn der Wörter Verfolgen und Hinterhersein (einem Feinde oder aber einem Ideale) beruht. Also nicht so sehr über die unbillige Feindseligkeit Einzelner als über das allgemeine Mitleiden beklagt sich der Häßliche und flüchtet davor zu Zarathustra, der allein das Mitleiden als gemeinsame Norm für Alle ablehnte, weil er den wahren Vorgang in der Seele derart Bedauerter durchschaute. Auch jetzt gewinnt er es immer noch nur mit Mühe über sich, zu bleiben, und mag diese seine Ungeduld durch Bewegungen verrathen. Dankbar warnt ihn der Häßliche vor seinem eigenen Wege, räth unter höflicher Entschuldigung, daß er hier überhaupt zu rathen wage, diesen nicht zu beschreiten.

Nicht allein die Zunge eines solchen Menschen ist ungelenk und stellt fremde Ohren auf eine schwere Probe, auch seine Füße sind plump, der volle Gegensatz zu denen eines Tänzers, Zarathustras. Wo das Häßliche, das im Folgenden immer mehr vom ursprünglichen körperlichen Begriff auf geistige Unvollkommenheit verschoben erscheint, wandelte, da ist die Straße ausgetreten, so daß ihm nachzuwandeln dem Schönen, geistig Ebenmäßigen nicht anstehen kann. Häßlichkeit wirkt wie eine Krankheit leicht kontagiös (V 220); ein Grund, auch diejenigen, welche sie halb schadenfroh, halb mitleids-trunken mit grundsätzlicher Lust aufzusuchen pflegen, zu meiden. Solche zwingen den Bemitleideten, der ihnen nicht vergelten kann, sich als Almosenempfänger zu fühlen (XI 304), während ihm umgekehrt das Verhalten Jener, die ihr Mitgefühl schamvoll hinter scheinbarer Härte verbergen, ein Gefühl des Reichthums und der Würde verleiht. Gehäuftes Uebermaß von Elend und Schrecken schafft den Dulder zu einem Großen, Staunenerregenden, Heldenartigen um (II 373), führt ihn aus den gewöhnlichen Maßen in einen höheren seelischen Schwingungskreis hinaus; deshalb hat ausgesprochen Häßliches sogar ein mächtiger Kunstfaktor werden können. — Die hier erwähnte Lehre, daß Mitleiden zudringlich sei, sprach Zarathustra dem Sinne nach Seite 67 und 127 aus; und wieder bezieht sie der Häßliche zugleich auf den Gott des Mitleidens, den modernen Christen-gott. Nicht helfen zu wollen kann vornehm sein, — es kommt auf das Motiv an; Härte aus bloßer Herzensrohheit ist natürlich keineswegs edel. Nicht jeder Einzelfall, sondern nur die heutige unterschiedslose Verherrlichung des Mit-leidens als einer suprema lex wird demnach abgelehnt. Als die Tugend angesprochen, ist es eine rein passive, weibische Klein-Leute-Tugend, welche wie der heute herrschende Pöbel

(336, 374) keine Scham kennt und sich gleich ihm gern völlig gehen läßt. Ueberall möchte sie sich einmischen, es fehlt ihr an jeder ehrfürchtigen Scheu. Für die Vertreter der Heerdenmoral wird das schon mehrfach benutzte Bild der Schafheerde gebraucht (27, 133, 149), der häßlichste Mensch aber vergleicht sich dem Hunde, der den gleichförmig grauen Trupp geistig weit übersieht. Er könnte die ihn Bemitleidenden selbst bemitleiden, ist immerhin tüchtiger als sie. Ihr Wohlwollen (Wortspiel im Anklang an Wolle) entstammt ihrer Schwäche (249), ihre Gutwilligkeit zu allem und jedem entspringt ihrer Thorheit. Dann folgt noch das Bild des Reihers, der mit angezogenem Kopfe über flache Teiche, oberflächliche Volksmassen, hinwegblickt. Hier wird Wille mit Welle in Zusammenhang gebracht (V 237), und zwar der kleine Wille mit dem unbedeutenden, schmutziggrauen Wellenspiel des seichten Gewässers, das nicht im Stande ist, größere, buntere Wogen aufzuwerfen; auch das Wort „Seele" wird nicht ohne Beziehung zu dem verwandt tönenden „See" gebraucht sein. Indem man eine solche Art Tugendhaftigkeit als die einzig wahre, und ihr Verlangen nach allgemeiner Ausgleichung als das einzig berechtigte hinstellte, verhalf man dem Pöbel zur Macht. Das Christenthum selbst ist es, das die sozialistischen, ja anarchistischen Tendenzen der Gegenwart auf dem Gewissen hat; der Pöbel ist mit ihm heraufgekommen und lehrt nun, nur das sei gut, was ihm selbst wohlthue, nur die Plebs habe ein Recht, den Werth allen Geschehens zu bestimmen. Man sagt freilich nicht „Masseninteresse", sondern „Wahrheit". „Ich zeuge die Wahrheit" (C III 152), sprach schon jener Volksprediger und Kleinleuteapostel (V 290) Christus: unbelehrt wie er war, nahm er nicht den geringsten Anstoß, seine kleine, dürftige Welt als das Maß der Dinge hin-

zustellen. Der Häßliche giebt hier überall Zarathustras eigene Theorieen wieder; denn auch diesem gilt jene Behauptung als schwer zu begreifende Absonderlichkeit und Unbescheidenheit, um so mehr, da sie die schlimmsten Folgen gezeitigt hat und noch das Unterste zum Obersten zu kehren verspricht. Mit dem vom Puter entlehnten Bilde des Kammschwellens soll vielleicht direkt auf die rote Internationale hingedeutet werden. Die Wahrheit, das heißt absolute Gewißheiten, besitzen die Menschen überhaupt nicht, wie dies schon Pilatus in höflicher Frageform und doch zugleich mit überlegener Ironie auszusprechen wußte.

Von Christi Betrachtung wendet sich der Häßliche zu der des Antichristen, Zarathustras, der ein dreifaches Nein zum Christenthum gesprochen, es dogmatisch, ethisch wie ästhetisch abgelehnt hat. Er lehrte die Relativität aller Wahrheit erkennen, indem er vor den Unbedingten warnte (74), und deckte so auch die Relativität der anmaßenden christlichen Mitleidstugend auf. Er widerrieth sie zwar nicht Allen, nicht Keinem (415); der Sinn ist in dieser negativen Wendung genau derselbe wie bei der affirmativen Titelbezeichnung „Buch für Alle und Keinen", bezeichnet also die Einzelnen, die produktiven Naturen, die als Schaffende hart sein müssen. Und noch warnt der Häßliche Zarathustra vor seiner eigenen Versuchung, bei welcher nicht mehr von dem Mitleiden mit jedem beliebigen, ersten besten Leidenden, sondern von dem mit dem höheren Menschen die Rede ist. Die Prophezeiung des Wahrsagers (351), die inzwischen bereits auf dem Wege ihrer Erfüllung ist, wird wiederholt; schon hat Zarathustra eine ganze Anzahl höherer Menschen, die zu ihm unterwegs waren, in seine Höhle emporgewiesen. Ertrinkende: 413, XII 287. Der Häßliche, selbst ein sich nicht genug thuender höherer Mensch, warnt

auch vor sich; er sah bereits, in welche Gefahr er Zarathustra brachte, indem dieser sein Räthsel durchschaute und errieth, wie es seinem Unterredner zu Muthe sein müsse. Sein bestes Räthsel heißt es, denn es ist sein schwerstes und wohl auch folgenreichstes; sein schlimmstes wird es genannt, weil aus ihm geheime Noth und Verzweiflungsthat spricht. Dem Häßlichen, dem als einem feiner Empfindenden die Idee der göttlichen Allgegenwart unerträglich wurde, blieb keine Wahl, als entweder Gott zu tödten, sich von dem Glauben an ihn loszureißen und ihn zu stürzen, oder allen Lebensmuth zu verlieren, sich selbst zu tödten. Früher hieß es vom kleinen Menschen, er krieche überall hin (250), hier wird vom Christengott, dessen potenzirtem Ebenbilde, dasselbe ausgesagt. Und nun folgt einer der feinsten Züge dieses Kapitels. Man beachte, wie die gesperrt gedruckten Worte mich und Menschen eine Gleichsetzung enthalten; der Häßliche wird jetzt ganz zum höheren, unbefriedigten Menschen der Gegenwart überhaupt, also auch zu einem Stück des älteren Zarathustra. Die noch entwickelungsfähigen Menschheitselemente müssen heute entweder den alten Gottglauben über Bord werfen, um guten Muthes bleiben zu können, oder sie werden zum letzten Menschen zurückgehen, die Menschheit wird ohne Erben aussterben. Bezüglich jenes Glaubens aber wäre die endgültige Wirkung schließlich ganz die gleiche, denn mit dem letzten Menschen müßte auch er verlöschen (cf. I 380).

Scham und Mitleiden sind Zarathustra immer noch auf den Fersen; er fühlt den inneren Frost, der körperlich oft ein Anzeichen naher Ohnmacht ist, geistig die Nähe beängstigender Wiederkunftserregungen kundgiebt (366). So will er wieder auf und davon, doch nicht, ohne zuvor gedankt zu haben. Deshalb sucht er den Häßlichen zu bewegen, sich zu seiner Höhle hinaufzuarbeiten; er lobt ihm

seinen Weg, seinen Entwickelungsgang, und die Höhle, seine Denkereinsamkeit. Er sieht mehr das Unbefriedigte als das Mißglückte in seinem Unterredner; nur zuerst hat er ihn zum Zeichen, daß er ihn erkannt habe, häßlichsten Menschen genannt (384); seither redete er ihn als den „Unaussprechlichen" an. Daß Zarathustras Höhle groß sei, ward schon erwähnt (374); sie ist auch tief und reich an Winkeln und Verstecken. Für den Häßlichen, der sich verborgen halten möchte, kann dies an einem Orte, der selbst schon so viel Verborgenes und Geheimes enthält wie Nietzsches einsames Gedankenreich, nicht schwer fallen; wo der unaussprechliche Gedanke, die Wiederkunftsidee, heim ist, muß sich auch für den unaussprechlichen Menschen ein Platz finden: es wird sich eine schließliche Vereinigung all seines Leides mit der optimistischen Wiederkunftshoffnung erreichen lassen (462). Nebst den Klüften der Höhle wird dann auch ihr mancherlei Gethier erwähnt (314); fremde Probleme, die bei Zarathustra heimisch werden möchten, sind darunter verstanden. Er meidet daher hier die Wörter Schreiten und zumal Fliegen, die er von sich selbst gebraucht (58), und benutzt die Bezeichnungen ungeschickterer Bewegungsarten. Weiterhin spricht er den Unbefriedigten als einen aus der Gemeinschaft der beschaulich genießenden Ausgestoßenen an, der jedoch sich auch bereits selbst von ihr ausschloß und vereinsamte; anstatt die Almosen Anderer hinzunehmen, wollte er lieber überhaupt nicht länger mit ihnen zusammen leben. So soll er es dem einsamen Zarathustra gleichthun und sich aus seiner Noth eine Tugend schmieden; das zuversichtliche „wohlan" kehrt jetzt immer häufiger wieder.[1]) Nur

[1]) 354, 374, 379, 394, 396, 407, 410, 413, 417, 418, 423, 426, 441, 462.

wer selbst praktische Beispiele giebt oder wenigstens befolgt, lernt (XII 296); Zarathustra spricht sich für das lebendige Experiment im Gegensatz zur theoretischen Buchphilosophie, für die erlebten anstatt für die ergrübelten Gedanken aus. Auch verweist er den Häßlichen, wie zuvor den Zauberer (374), an den Stolz und die Klugheit, die er sich die liebsten Rathgeber sein läßt (30, 316, 320, 344). Damit trennt er sich und zieht, nachdenklicher und langsamer noch als zuvor (361, 383), seine Straße fürbaß; er kann über seinen Mitleidsanfall doch nicht so rasch hinwegkommen, ihn fröstelt immer noch (389). Auch jetzt, im Selbstgespräche, setzt er den häßlichen und den sich nicht genug thuenden Menschen der Gegenwart gleich. Das Gefühl der Unzulänglichkeit macht den letzteren eben so arm wie reich; am Ende liebt er doch noch sich selbst, als sich Selbst-Verachtenden (VII 95, 475), und je mehr eine Liebe Vernunftgründe wider sich hat, wie diese, um so tiefer muß sie geartet sein. Für Zarathustra gehören Liebe und Verachtung ja überhaupt eng zusammen (94); gerade das Ungenügen des Liebenden hilft zum Uebermenschen empor. Dies wird auch auf den Häßlichen bezogen und zu seinem Lobe gewendet. Und so taucht hier Zarathustra der Verdacht auf, daß sein Unterredner der nothschreiende höhere Mensch gewesen sein könne; in diesem Falle würde die Versuchung allerdings eine besonders schwere für ihn werden. Im Schlußwort, welches an das von Seite 94 anklingt, giebt er dann freilich auch schon das Mittel an, das ihn vom vorzeitigen Mitleiden zurückhalten soll; sein Glaube an die Höherentwickelung der Menschheit durch Leid und Selbstüberwindung wird ihm seine Härte zurückgeben.

Der freiwillige Bettler.

Dem häßlichsten Menschen gegenüber fühlte Zarathustra auch die eigene Verlassenheit lebhafter, unlustige Gedanken drängten sich ihm auf. Nun hat er aber das Thal Schlangentod wieder verlassen und gelangt in freundlichere Gegenden, denen freilich das gelegentliche Intermezzo einer wilderen Partie, wie des ausgetrockneten Steinbettes eines einstigen Bergbaches, nicht ganz fehlt; eine mehr an das Engadin als an die Riviera erinnernde Landschaftszeichnung. In dieser veränderten Umgebung tritt die neue Sinneswandlung Zarathustras wie eine plötzliche Vorahnung seiner neuen Begegnung auf; das „mit Einem Schlage" spielt überhaupt fortan eine wachsende Rolle[1]). Zarathustra trifft mit dem freiwilligen Bettler, dem Bergprediger (VIII 255) und Weltverbesserungsschwärmer, mit Christus zusammen. Ursprünglich als der soziale Reformator schlechthin gedacht (XII 279), ist auch jetzt der Accent dieser Christfigur allein auf das soziale Wirken gelegt; die Widerlegung des kirchlichen Jesus mit seinen Jenseitsaspirationen gilt hier bereits als erledigt, nur die auf das Diesseits gerichteten Bestrebungen Christi werden noch behandelt; sie sind in Zarathustras Augen die wichtigeren, obwohl er auch sie als irrige zu verneinen haben wird. Man vergleiche den Antichristen (VIII 251 ff.). — Der wärmende Lebenshauch, den Zarathustra jetzt empfindet, ist zunächst der Geruch der Kühe, von denen der ihnen zusprechende freiwillige Bettler Belehrung zu erhalten hofft; weidende Kühe waren ein Nietzsche wohlthuend berührender Anblick (C I 34, III 354),

[1]) 349, 355, 361, 383, 452, 473, 476.

und wohl nur in diesem Sinne werden sie hier zugleich unbewußte Gefährten und Brüder Zarathustras genannt; denn im Übrigen wird der Letztere diese Umgebung des Friedfertigen ausdrücklich ablehnen. Jedenfalls stimmen die Kühe, die selbst friedfertigen, gut zu dem milden Bergprediger, und als zarathustrisches Weibessymbol auch gut zu der weibisch gearteten modernen Christensozialistik. — Zarathustra giebt wieder einmal einer Mitleidsregung nach, aber einer solchen der That, die sich somit zu dem Mitleiden von Kühen, das heißt zum wiederkäuenden Hin- und Herbereden des Verunglückten, in scharfem Widerspruch befindet. Auch hat er sich getäuscht: es giebt hier keinen Gefährdeten; der Mann inmitten der Kühe redet vielmehr diesen zu, keine Scheu vor ihm zu haben. Erschien Christus früher als zürnender Prophet (346, 378), hier zeigt er sich von der entgegengesetzten Seite, tritt als der Friedfertigste aller Menschen auf: als solchen stellt ihn die Bibel vor Allem in der Bergpredigt dar (Matth. 5, 5, 6, 21 bis 26, 38—47; 6, 14, 15; Luc. 6, 27—38). Zarathustra, welcher derart auf eine ganz andere Begegnung trifft als auf die, welche er erwartete, fragt den Fremden verwundert, was er in seinem Reiche zu suchen habe. Er erhält die ziemlich verdrossene Antwort, jener suche dasselbe, was alle Anderen und gewiß auch der Fragende selbst suchten, nämlich das Glück und die Zufriedenheit (VII 180, 184). Eben habe er von den Kühen die Antwort, wie beide zu erlangen seien, zu erhalten gehofft. Mit ihrer ruhigen, jeden Genuß wiederkäuenden Lebensart sind die Kühe zweifellos Meister in der Kunst der Beschaulichkeit (I 283 ff.), und so erwartete der Bergprediger, sie ihnen ablernen zu können und in Erfahrung zu bringen, wie es der Mensch anzustellen habe, um gleichen Glückes auf Erden theilhaftig zu

6*

werden. Die Kühe werden derart zum Bilde der möglichst vegetativ hinlebenden Menschheit.[1]) In der Annahme, daß auch Zarathustra nach solchem Glücke trachte, irrt jedoch der Bergprediger; Zarathustra verlangt vielmehr nach schaffensfreudigem Wirken (343, 476) und will dem Menschen nicht behäbiges Wohlleben, sondern kämpfende Höherentwickelung und erst in ihr auch ein neues Glückshochgefühl gewinnen. Es folgen zwei Anklänge an bekannte Bibelstellen (Matth. 18, 3; 16, 26; III 332), welche die Gestalt des neuen Unterredners immer kenntlicher machen helfen. Unter dem Wiederkäuen, von dem dabei die Rede geht, ist die beständig wiederholte Betrachtung kleiner, froher Erlebnisse zu verstehen (39). Damit glaubt der Bergprediger den steigenden Ekel (350), welchen er als höherer Mensch gut kennt, überwinden zu können[2]); aber damit geht es — was er nicht beachtet hat — auch zur Thierähnlichkeit zurück, der Sieg würde sich also in biologischem Sinne zu einer Niederlage verwandeln. Zarathustra hat sich auf eine ganz andere Weise von seinem Ekel befreit, schaffend; anstatt den Versuch zu machen, ihn schluckweise zurückzudrängen, biß er der Schlange den Kopf ab. Nun sieht der freiwillige Bettler, der bisher überhaupt noch nicht recht aufgeblickt hat, sondern seinen Blick liebevoll auf den Kühen ruhen ließ, empor und erkennt, wer vor ihm steht: der einzige Mensch ohne Ekel, Zarathustra (10). Die Ueberraschung darüber ist eine so heftige, daß sie im ersten Augenblick ganz einem Schrecken gleicht; dann aber verehrt der Bergprediger Zarathustra mit fast übermäßigen Huldigungen („Herz Zarathustras“); er bringt ihm den in der Christenwelt üblichen

---

[1]) Moralkuh VIII 87, 149; Pietist als Kuh VIII 291; Kuh als Volk V 286, VII 64. — [2]) 142, 201, 208, 234, 315, 320, 357.

Handkuß dar und Thränen der Rührung treten ihm in das Auge; seine Begegnung gilt ihm einem herrlichen Geschenke gleich. Die Kühe freilich verstehen von alledem nichts und stehen steif und glotzäugig im Kreise herum (III 360); schon hier zeigt sich, daß sie die vom Friedfertigen auf sie gesetzten Erwartungen getäuscht haben würden. Auch Zarathustra wehrt dessen Huldigungen mild ab. Wie auf Seite 386, heißt er Christus einen Wunderlichen, diesmal jedoch in anderem Sinne; dort galt Christi unberechtigter Größenanspruch als närrische Absonderlichkeit; hier erscheint seine zarte Güte wie ein liebliches Wunder; er wird ganz in des Fra Angelico lieblicher Stilart gezeichnet. Nicht von Zarathustra, von sich selbst soll der Kindliche (VIII 255, 256) sprechen; ist er nicht der freiwillige Bettler, das heißt der überzeugte Communist der That, der sein Gut an Andere ausgetheilt und weggeschenkt hat? Nicht, wie dies bei Zarathustras schenkender Tugend der Fall ist, mit vorsichtiger Wahl, sondern auf das Gerathewohl; auch bleibt gegen ihn das Seite 65 ausgesprochene Bedenken bestehen. Andererseits bedeutet freiwilliger Bettler aber wohl auch Den, der lieber thöricht scheinen als sich durch geistige Thätigkeit hervorthun möchte, und wieder führt hier das zunächst vielleicht achtenswerthe Motiv zu schädlicher Wirkung; die theoretische Anpreisung der geistigen Armuth (C I 131) hat lange Zeit zur praktischen Folge gehabt, die Menschheit thatsächlich geistig verarmen zu lassen. Christus vernachlässigte nicht nur sein materielles Erbe und zog obdachlos umher, um nicht im Genießen das Darben Anderer sehen zu müssen; er vernachlässigte auch die Kenntnisse und wollte lieber dem Zöllner als dem Schriftgelehrten gleichen, da er das Wissen zu einer hochmüthigen Standesprärogative ausgewachsen vorfand. Doch die Armen nahmen ihn nicht an;

das Volk verlangte die Freigabe des gemeinen Menschen seines eigenen Schlages, nicht die des höheren Menschen, der sich zu ihm herabließ (Matth. 27, 21). Christus bestätigt deshalb selbst, daß seine Mission gescheitert sei, so daß er jetzt zu den Thieren, den Kühen, gehe. In einem ähnlichen Sinne hatte sich schon der Heilige im Walde von den Menschen zu den Thieren gewendet (12), und auch Zarathustra weiß aus eigener Erfahrung, wie es schwerer hält, die willige Annahme einer seltenen Gabe durchzusetzen (11, 29, 326), als keck sich selbst Privilegien auszuwirken. Durch Zwang oder List wollen die Menschen zu ihrem Besten geleitet werden; ein Meisterstück ist es, ihnen eine Wohlthat zu erweisen, ohne sie murren zu machen. Mit einem Anflug unfreiwilliger Selbstironie beklagt sich Christus über die pöbelhafte Signatur der Gegenwart; in Zarathustras Augen ist sie ja gerade eine Folge der von Christus gelehrten Irrthümer. Er hat dem kleinen Mann erst den Kamm schwellen machen (386); nun scheut und bockt ihm der Kleine gleich einem störrischen Pferde. Wie hoffährtig und übermüthig sich aber auch die Macht der Massen spreize, sie bleibt Pöbelart, die sich nur mit niedrigen Gesinnungen verträgt (356, 374, 386). In wie weit also Christi Bestreben einen höheren geistigen Sinn hatte, ist es ihm gänzlich mißglückt; und nur da, wo es geeignet war, von grob materiellen Interessen zu einer mißverständlichen Unterlage ausgebeutet zu werden, scheint es sogar allzu gut glücken zu wollen. Mit dem Worte Sklavenaufstand ist hier im Besonderen die sich vorbereitende letzte und gefährlichste Phase der Pöbelherrschaft, die Wendung zum communistischen Ausgleichsversuch und damit auch zur letzten Menschheit, bezeichnet; der freiwillige Bettler spricht Zarathustras eigene Gedanken aus, daher seine wiederholte Zwischen=

bemerkung: „Du weißt es.“ Nach Zarathustra zieht die heutige Sozialistik nur die letzten Consequenzen aus der Theorie der ersten Christen; die Möglichkeit einzelner Wohlthaten ist bereits ein Symptom allgemeiner Ungerechtigkeit. Der Besitz sollte gleichmäßig vertheilt sein, dann würde auch kein besonderes Weggeben, das den Beschenkten demüthigt, mehr nöthig werden. Für die Bedrohung zumal des Großbesitzes durch solche Ansprüche folgt ein treffendes Bild: Die Ungeduld, die nicht warten mag, bricht der sparsam ausgebenden Flasche den Hals ab, unbekümmert, wie viel dabei nutzlos verschüttet werde. Neben dem hiermit gegebenen Hinweis auf die soziale Revolution ist aber auch an einen Bezug der Worte auf geistigen Besitz zu denken; denn selbst hier herrscht die gleiche, ungeduldige Gehässigkeit gegen alle Bevorzugten. Lüsterne Gier: p. 140; gallichter Neid: p. 195; vergrämte Rachsucht: p. 145; Pöbelstolz: p. 356. Und so widerruft der freiwillige Bettler ausdrücklich seine einstigen Seligpreisungen (Matth. 5, 9 ff.), meint, sie seien nicht mehr zutreffend; sie sind es aber wohl niemals gewesen. Er preist jetzt — ein kaum kleinerer Irrthum — den Bourgeois des Besitzes, den Mittelstand des Geistes selig; das moderne Christenthum hat in den Elementen der Mitte und Mittelmäßigkeit seine eifrigsten, freilich ebenso egoistischen Fürsprecher. Die Kühe, ein treues Abbild des Philisteriums, schnaufen dabei den Redenden traulich an, aber Zarathustra wehrt ihnen; sie haben kein Recht zu ihrer Vertraulichkeit, denn der Friedfertige hat auch diesmal ein Ideal im Auge, dem ihre Realität durchaus nicht entspricht.

Zarathustra fragt, warum er nicht lieber seine früheren Antagonisten, die Reichen, selig preise; damit will er ihn jedoch nur auf die Probe stellen, denn schon die Könige

hoben im Einverständniß mit Zarathustra hervor, daß heute die durch materielles Vermögen Ausgezeichneten, sowie diejenigen, welche sich als „Geistreiche“ herauszuputzen lieben, im Grunde keinen Deut besser seien als die breite Masse. Vielleicht denkt Zarathustra freilich nebenher auch noch an die großen Einzelnen und Schaffenden, mit denen es in der That anders bestellt ist. Der freiwillige Bettler versteht die Frage jedenfalls nur im ersteren Sinne, nimmt sie daher auch nicht ernst. Zum dritten Male meint er: „Du weißt es ja“, und fügt hinzu: „Du weißt es besser“; er stellt Zarathustras Wissen höher als sein eigenes. Was Christus und alle ihm ähnelnden weltverbessernden Schwärmer einst zu den Aermsten hingetrieben hat, das ist gerade der Reiche, der Pharisäer gewesen. Sträflinge des Reichthums werden die nimmersatten Habgierigen, die auch noch den kleinsten Vortheil mitnehmen (279), genannt. Ihr Besitz macht sie unfrei und unrein; denn sie greifen anstandslos selbst in den Schmutz, wenn sie dabei zu gewinnen hoffen. Herzlos und lüstern, wie sie sind, zählen sie zum Gesindel (140). Aehnliche auf ihren nur scheinbaren Abstand vom Pöbel hinzielende Worte brauchte schon der König (356); auch ihre geringe Abkunft, ihr rasches Heraufkommen wird angeführt. Ihre Väter mochten als diebische und schmutzige Trödler hausiren: wie also sollten sie keine Schacherseele besitzen? Und wenn Jenen nicht die geringste Zucht der Sinne und des Geistes eignete (425), so kann es der Sohn ebenfalls nicht allzuweit zur Hure haben, wird selbst feil sein (358). Die Standesunterschiede bestehen nur noch in den Besitztiteln und äußeren Formen, die innere Artung dagegen ist oben wie unten gleich schmachvoll geworden. Deshalb flieht Christus zum Thierreich zurück, setzt seine letzte Hoffnung auf den Mittelstand. Bei seinen Worten in Hitze

gerathen, hat der Friedfertige anscheinend all seine Friedseligkeit verloren, zur gerechten Verwunderung der ihn umgebenden Philisterkühe. Er schnauft sogar, aber nicht, wie diese thaten, vor Behagen, sondern vor Unwillen. Wenn der ganze Zustand seiner Natur angemessener wäre, könnte Zarathustra ihm wohl wie einst dem Feuerhunde antworten (195), so aber stimmte die Härte seiner Worte schlecht zu der Milde seines Wesens; selbst die weichen Linien des Mundes, das träumerische Auge sprechen dagegen, und Zarathustra kann nicht umhin, ihn lächelnd zu betrachten. Er deutet wieder einmal auf den Zusammenhang von Psyche und Physis hin; das in Vielem dem Buddhismus nahe verwandte persönliche Christenthum Christi weist auf eine unschuldige Ernährungsweise zurück, die im Allgemeinen dem Vegetarianismus des Hindu geglichen haben mag (V 176, XI 49). Es wird die Gleichung Feuerbachs vom „ißt" zum „ist" gezogen. Wer sich von Pflanzen und Wurzeln nährt und der gröberen Fleischkost wie Fleischeslust abhold ist, dem muß alles heftige Wallen mißlingen. Der harte Zarathustra fühlt sich, obwohl auch er die specifisch zur Hitze dringende Nahrung verschmäht (281), gern Körner malmt (382) und den Honig über alles liebt (C I 42), hierin doch als Gegensatz (415). Dem Friedfertigen aber wird es leichter zu Muthe, als er derart zu sich reden hört; er findet sich schnell zu sich selbst zurück. Einen Lieblichen nannte ihn Zarathustra; so steht ihm vor allem lieblich mundende und duftende Nahrung zu; auch hierin verräth Christus wieder etwas Frauenhaftes. Wie die Kuh sich gern Zeit läßt, so liebt der freiwillige Bettler, treffend ein sanfter Müßiggänger und Tagedieb genannt, das beschauliche Vorsichhinträumen, aus dem sich seine Kirche ihr orare zurechtgemacht hat. Der Ausdruck Wiederkäuen könnte sogar

direkt auf die endlosen Paternoster und Avemarieen anspielen, die an der Rosenkranzschnur wie in einer Gebetmühle abgezählt werden; das In-der-Sonne-liegen wird das Sich-Sonnen in friedlicher Verträglichkeit zu bedeuten haben (C I 49). Dem stellt Zarathustra seine eigenen Thiere und Idealtugenden entgegen, Adler und Schlange, Stolz und Klugheit. Sie repräsentiren das Leben des werkthätig Schaffenden gegenüber der stumpfen Beschaulichkeit des Duldenden; letztere mag im landläufigen Sinne nützlicher sein, — Hausthiere sind nützlich; aber im höheren Verstande sind Adler und Schlange die werthvolleren. Diese soll der Friedfertige in Zarathustras Höhle befragen (374, 388); vielleicht finde er bei ihnen das wahre Glück, das er hinter der Behaglichkeit der philiströsen Kühe umsonst gesucht haben würde. Auch neuen Honig, süße Seelenreife werde er in Zarathustras Gedankenreich zu schmecken bekommen. Und so soll er rasch Abschied von seinen Kühen nehmen, obwohl sie heute seine besten Anhänger sind. Doch der Bettler meint, einem sei er noch besser gesinnt als aller Philisterei, nämlich seinem eigenen Gegenbilde Zarathustra, dem werthvolleren Menschen; ein Geständniß, welches dem des letzten Papstes parallel geht (380). Zarathustra dagegen leidet es nicht, daß die Rede auf ihn zurückkomme; so wies er Seite 371 alle Schmeichelei weit von sich, er will sich nicht durch süßes Lob verderben lassen (XII 222); eher begegnet er ihm, wie etwas Feindseligem, mit rauher Zurückweisung (371).

Der Schatten.

Die letzte von Zarathustras Begegnungen folgt der vorletzten unmittelbar auf dem Fuße. Zarathustras Schatten tritt auf —; ursprünglich als „guter Europäer“ gedacht

(XII 279, 283), stellt er in der Ausführung mehr das Zarathustra verwandt gestimmte Talent dar, welches ihn selbst, das Genie, trotz aller Anstrengungen nicht zu erreichen vermag; schon in der Rede vom Baum am Berge fanden sich ähnliche Züge vor (59, XII 280). So sucht gleich in der Eingangsscene der Schatten Zarathustra zum Halt zu veranlassen, um ihn einzuholen; diesem aber werden es zu Viele der Zudringlichen in seinem Denkbereiche. Nur durch ein Mißverständniß hat Nietzsche zum Modephilosophen werden können; alle die höheren Menschen, die sich hier an Zarathustra herandrängen, verlangen Schonung, er aber kennt nur die Höherentwickelung durch das Gegentheil von Schonung, durch Härte. Er sieht daher voraus, wie rasch sich die ganze Schar wieder verlaufen wird, hat die Geladenen zum Theil auch ausdrücklich nur für eine einzige Nacht in seine Höhle gebeten (365, 380, 394). Im Anklang an das Bibelwort Joh. 18, 36 meint er, es lasse sich in seinen alten Bergen nicht mehr haushalten und er müsse neue, höhere Berge suchen, sich abermals selbst steigern (303). Nicht unter den höheren Menschen der Gegenwart, sondern erst unter den Zukünftigen, seinen Kindern, wird sich der Hazar gründen lassen. Auf den Schatten will er daher keine Rücksicht nehmen, was geht ihn solcher ungebetener Anhang an? Er wandelte sich allen Gläubigen zum Trotz, die ihn auf seinen älteren Entwickelungsstufen festhalten möchten, abermals. Möge der Jünger dem Meister nacheilen, wenn er es vermag; der Meister wird jedenfalls nicht dem Jünger Folge leisten. So läuft er davon, aber der Schatten folgt ihm wirklich; und da vor Zarathustra bereits der Bettler herläuft (394), so ergiebt dies drei Laufende hintereinander! Bald begreift Zarathustra die unfreiwillige Komik der Scene und läßt seinen Verdruß

wieder fahren. Mit fröhlichem Spotte setzt das folgende Selbstgespräch ein; Zarathustra wendet das Wort des Volksmundes vom wunderlichen Heiligen auf sich selbst an (386). Wohl wuchs seine Weisheit in seiner Denkereinsamkeit, aber auch seine Thorheit, sein Mangel an praktischer Lebenserfahrung im Kleineren und Zufälligeren, ist in ihr groß geworden (210); er zählt also den alten Narrenbeinen, von denen er scherzhaft spricht, unbedenklich die eigenen Beine zu. Aber er sollte einen Schatten, — eine bloße Idee, — nicht fürchten; auch hat dieser wohl längere Beine als Zarathustra, — die Macht des schemenhaften Gedankens reicht oft weiter als die des leibhaftigen Denkers. Da es immer noch vor Mittag ist (400), giebt nämlich der Schatten Zarathustras Gestalt in die Länge verzogen wieder. Dieser lacht mit Mund und Herz; dann wendet er sich rasch um, und die schnelle Bewegung, die sein Schattenbild, fortan wieder den Jünger Zarathustras vorstellend, dabei ausführen muß, gleicht einem Sturze. Der Jünger ist dem Meister bislang stets auf den Fersen geblieben und hat alle seine Wendungen mitgemacht, obschon er dabei beständig Gefahr lief, zu Fall zu kommen. Und wirklich hat ihn sein Eifer entkräftet, was Zarathustra wieder als Motiv für den scheinbaren Sturz benutzt; leiblich übermüdet, hat er auch geistig zu viel von seiner Eigenart eingebüßt, ist ganz einem vergrämten und kleinmüthigen Begriffskrüppel ähnlich geworden (171). Er sieht also, gerade dank seinem vielen Ausschauen nach Zarathustra, diesem so unähnlich, daß ihn der Meister am Liebsten verleugnen würde; sein Aeußeres scheint seine Behauptung, daß er Zarathustra zugehöre, Lügen strafen zu wollen. Seite 415 wird angedeutet werden, wie ein Jünger Zarathustras vielmehr ausschauen sollte. Und der Schatten weiß selbst nur zu gut, was ihm fehlt und warum

es ihm fehlt; er gefällt sich keineswegs; aber er ist, dergestalt unbefriedigt, doch auch wieder ein höherer Mensch. Er bittet also um Verzeihung, daß er als Zarathustras Jünger nicht lebensfrischer und fröhlicher erscheine. Auch ein Wanderer war er gleich seinem Meister, nur schritt er nicht wie dieser auf eigenem Wege, sondern folgte fremden Bahnen, hob wie ein Schatten seinen Fuß überall hin, wohin der Führer den seinen setzte. Das eben ist sein Fehler, daß er kein eigenes Ziel besitzt; denn da er die fremden Ziele nicht vorauskennen kann, so ist sein ganzes Wandern ein zielloses geblieben. Leider hat er ebensowenig einen festen Stütz- und Ausgangspunkt festzuhalten gewußt (V 334); die alten Ideale gingen ihm verloren, und einen neuen, ihm eigentümlichen Denkbezirk kann er als lediglich Folgender nicht besitzen. Deshalb vergleicht er sich Ahasver, dem ewigen Juden (VII 220, VIII 12, 306). Obschon er weder ewig noch Jude ist und ihm so dem Wortlaute nach alles fehlt, was zu diesem Vergleich berechtigen könnte, eignet ihm die gleiche, unruhige Hast, das gleiche Aufbrechen an allen Orten, die gleiche Ungewißheit, wohin er sich wenden soll (177). Und all das erscheint dem Schatten wie ein Fluch. Er vermeint, von unbekannten Mächten umgetrieben zu werden; jeder starke Eindruck reißt ihn in eine andere Richtung fort. Er folgte mithin nicht Zarathustra allein, sondern auch schon Anderen. So findet er die Erde zu rund: es lasse sich so wenig wie auf einer rollenden Kugel fester Fuß darauf fassen; Zarathustra aber lobt die Welt im Gegentheil als runden Ball (403), dabei seiner Wiederkunft gedenkend. Ihm verursachen die zahlreichen eigenen Wandlungen nicht das gleiche Leid, wie dem Schatten, denn er läßt sich nicht von außen in sie hineinziehen, sondern sie brechen ihm aus seinem Innern hervor, haben Tiefe. Der zweidimensionale,

körperlose Schatten dagegen ist bloß Fläche und Oberfläche; ein neuer Grund, weßhalb er nirgends Befriedigung findet. Wie immer ein Körper geartet sei, er nimmt den Schatten an, aber er giebt ihm nichts zurück. Dabei verschweigt dieser freilich, daß schon er selbst von Allem Gestalt borgt und nirgends eigene Gestalt verleiht. Der Jünger meint, er werde immer schattenhafter (175).

Vor allem aber sei es Zarathustra gewesen, dem er gefolgt sei, auch da, wo dieser es nicht einmal bemerkt habe; sei es, daß er im eigenen raschen Fortstürmen des sich hinter seinem Rücken Abspielenden nicht achtete, sei es, daß er selbst einmal eine Wegstrecke im Schatten Anderer (Schopenhauer, Wagner) schritt. Alle Stationen von Zarathustras Denken will auch der Jünger durchgemacht haben; er ist freiwillig mit ihm in die entlegensten Regionen eisiger Abstraktion und Skepsis vorgedrungen (143, VII 278) schreckte nicht vor dem Unbehaglichen und Unheimlichen zurück. So besitzt er den Heroismus höheren Menschenthumes und zwar auch darin, daß er gleich Zarathustra das Verbotene wagte (II 7, VII 182, 420), sich jenseits von Gut und Böse stellte, Immoralist ward. Er wich nicht vor dem Furchtbaren zurück (227); kein Weg war ihm zu weit, wenn er zu einer neuen Erkenntnis führen konnte. Tugend wird demnach hier im außermoralischen Sinne definirt, in welchem sie das Gegentheil des moralischen Gutseins darstellt; Nietzsche hat oft genug gezeigt, wie Wissenschaft sowohl als praktisch neuerndes Schaffen zumeist von dem, was den Zeitgenossen als besonders verwerflich gilt, ausgehen müssen (293). Vom Zerbrechen des verehrenden Herzens, Freiwerden von der Pietät gegen den alten Wahnglauben, war Seite 150 die Rede; Grenzsteine umwerfen, im Sinne vom Beseitigen starrer Moralschranken, ward

p. 282 erwähnt; Bilderstürmen bezeichnet das Umstürzen bestehender Ideale (IX 5, 29, 283). Der Schatten hat somit den Muth gefunden, das Experiment bis zum verbrecherisch Gescholtenen auszudehnen, aber immer nur nachahmend. Den Glauben an große Worte und Werthe zu verlernen, genügte ein solches Gebahren (111, 165). Jede Umwerthung hat aus dem alten Gott (Ideal) den neuen Teufel, aus dem alten Teufel den neuen Gott gemacht (VII 183); das ist es, was unter Häutung des Teufels gemeint wird. So sind die einander entgegengesetzten Dinge bald vergöttert, bald verteufelt worden, ein Beweis, daß das Böse vielleicht ebenso reine Fiktion ist, wie der Böse, — eine bloße Haut, in welche der Mensch bald dies, bald jenes hineinsteckt (VIII 233). Man beachte, als bezeichnend für Nietzsches dritte Periode, das hinzugesetzte Vielleicht; oft sprach er sich hierüber weniger dubitativ aus: „Nichts ist wahr, alles ist erlaubt." (VII 469). In kälteste Wasser stürzt sich mit Kopf und Herz (152, X 201), wer sowohl Denken wie Empfinden der härtesten Strenge aussetzt, gleichviel wie viele pudenda dabei zum Vorschein kommen. Auf solche Weise mußte der Schatten alle frühere Ehrfurcht vor der „absoluten Tugend" und ihren Helden verlieren; fast trauerte er ihnen nach, wie manche der „Unschuld" ihrer Kindheit nachzutrauern pflegen. Er weiß zwar, daß es ein falscher, auf Lügen aufgebauter Glauben war, dem er anhing; aber dieser Glaube hat ihm, dem einst Gläubigen, dennoch wohl gethan. Das Märchen vom altruistischen Edelmuthe mag so lügenhaft sein, als es will, angenehm bleibt es. Oft auch hatte der Schatten gemeint, schon die Wahrheit ergriffen zu haben, da stieß sie ihn, sich mit einem Fußtritt seiner erwehrend, vor den Kopf; der Schatten spricht immer als Schattenbild, und einem solchen vermag der Leibhaftige (die

„Wahrheit") bei entsprechend senkrechtem Strahlenfall der Sonne recht gut auf den Kopf zu treten. Vermeintliche Erkenntniß entpuppte sich als Irren, mancher anscheinende Trug ward hinterher als das Zutreffende erkannt. Auch kam der Schatten so vielen Dingen hinter ihre Ursprünge, daß er darüber alles Interesse an ihnen verlor (33), mit dem Interesse aber auch seine Lust an sich selber (92). Jedermann sucht nach der Art, welche gerade seinem Ich das mächtigste Lebensgefühl verleiht, zu leben; sogar der Heilige, der Märtyrer: er besitzt dieses Gefühl in seinem mächtigsten Gedanken und opfert sich ihm mit Lust auf (II 78, III 244, VII 174), nur um ihn nicht opfern zu müssen. Der Schatten aber hat kaum eine eigene Wunschbarkeit mehr, besitzt also auch kaum ein eigenes Ich und eigene Lebenslust; seit ihm nicht nur jedes Ziel, sondern selbst der Glaube, daß es noch ein Ziel für ihn gebe, abhanden kam, ist er bei dem taedium vitae, dem großen Ueberdruß angelangt. Er stellt eine Stimmung dar, die Nietzsche als früherer konsequenter Skeptiker zweifellos selbst ausgekostet haben mußte; der Schatten befindet sich auch jetzt noch auf dem Ozean des vollkommenen Zweifelns, traut keinem Hafen und wird somit des Ozeans selbst müde. Es fehlt ihm an jedem Schaffenswillen. Nur für solche, die ein bestimmtes Ziel haben, giebt es gute und schlimme Winde, Förderndes und Hemmendes; dem indifferent Gewordenen ist jeder Wind gleich recht, gleich schlecht. Von all seinem Streben hat der Schatten mithin nichts Anderes eingeerntet, als die große Müdigkeit (177), die statt Verehrung nur Hohn, statt Idealflug nur ungläubiges Hin- und Widerflattern, statt eines Zieles nur ihre eigene Planlosigkeit kennt. Was ihm früher seine Tugend hieß, nämlich sein Suchen nach einem individuellen Lebensideale, sieht er jetzt, an seinen Kräften und ihrem

Erfolg verzweifelnd, nur noch als sein Unglück an, fürchtet daran zu Grunde zu gehen. Er ist damit das gerade Gegentheil von dem geworden, was er als Zarathustras Jünger hätte werden sollen: weltmüde anstatt lebensfroh.

Bei dieser Beichte verlängern Mißvergnügen und Bedauern des horchenden Zarathustra Gesichtszüge; während er jedoch zuerst nicht Wort haben wollte, daß sein Unterredner sein Schatten sein könne, erkennt er ihn jetzt als solchen an. Dessen Gefahr ist keine kleine; er ist der geistigen Freizügigkeit wieder überdrüssig geworden und läuft nun Gefahr, seinem beschwerlichen Lebenslauf ein noch trüberes Ende kommen zu sehen. Die Flucht vor dem „Alles ist eitel“ könnte ihn zuletzt gar zum Verräther seines ganzen bisherigen Strebens werden und sich aller Frucht desselben begeben lassen. So stellt sich mancher Unhold freiwillig seinem Verfolger, nur um der beständigen Unruhe des flüchtigen Schweifens zu entgehen. Der Freigeist gilt der Gesellschaft ja als Verbrecher; für den sich wieder zu einem alten Irrthum bekennenden Skeptiker paßt daher das Bild des sich aus freien Stücken gefangen gebenden Flüchtlings vortrefflich. Dementsprechend wird auch der alte, falsche Wahn dem engen festumschlossenen Kerker mit seinem strengen Meister verglichen. Weil der Freigeist im „Alles ist falsch“ (92), „Alles ist im Flusse“ (293) „Alles ist im Meere“ (311) am Ende gar keinen Halt mehr findet, erscheint ihm das Enge und Feste, wie sehr es immer mit dem Finstern und Dumpfen verbunden sein mag, sogar wünschenswerth, und er läßt sich nur zu gern in das alte Joch wieder einzwängen. Erst verlor er das Ziel, wußte nicht mehr, wohin sich wenden; darüber ward er gleichgültig und verlor auch die Lust am Schreiten überhaupt, an jedem Wege; Liebe und Hoffnung warf er weg (62).

Zarathustra vergleicht ihn dem Schmetterling, der mit lustigem Kreuz- und Querschwirren anhob, nun aber, da der Abend kühler ward und er sich müde geflogen hat, in irgend einem Winkel unterkriechen möchte. Und Zarathustra lädt den Schatten ein, wenigstens bei ihm, in seiner Höhle, unterzuschlüpfen; jener folgte ihm ungeladen lange genug, so möge er es jetzt auch einmal gebeten thun. Zarathustra selbst aber will sich nach einer solchen Begegnung, die ihn von neuem trüb zu stimmen droht, erst wieder warm und heiter laufen (353); er verlor seinen Weg noch nicht, kennt sich noch als Schaffenden, und das macht wohl auch Andere wieder froh. Daher soll abends Fest bei ihm sein, lustig getanzt werden (354). Das erste und letzte Gespräch mit den einzelnen Typen des höheren Menschen schließen mit der gleichen Verheißung des Tanzes.

Mittags.

Zarathustra findet des weiteren, trotz all seines Suchens, keinen Nothschreienden; Nietzsche weiß Niemanden mehr, den er als höheren Menschen benennen könnte. Im Gegensatz zu dem Schatten, der sich und sein Ziel verloren hatte, findet Zarathustra immer wieder allein sich selbst (XII 360), freut sich seines einsamen Wanderns. Der Stimmungswechsel ist mithin der umgekehrte wie derjenige von Seite 382 zu Seite 383. So naht die Stunde des Mittags heran, die Tageszeit, zu welcher dereinst die Wiederkunft verkündet werden soll (115). Alle Schatten und Zweifel schwinden vor dem senkrechten Sonnenstrahl (I 439). Zarathustra gelangt zu einem alten, weinübersponnenen Baum, wohl einer jener prächtigen Oliven der französischen Riviera, unter denen sich Nietzsche mehr als einmal hingelagert

haben wird. Das Ineinandergreifen von Oelbaum und Rebe wird mit einem schönen Bilde wiedergegeben, ist aber selbst schon Bild: Der Genius Zarathustra ist der Baum (403), seine schenkende Tugend, die nicht von ihm lassen will und den Wanderern köstliche Frucht darbietet, der Rebstock (325); sie verbirgt ihn vor sich selber, Zarathustra kennt sich nur noch als Schaffenden. So stellte er sich früher als vom Lichte seiner Tugend umgürtet dar (153). Angesichts der gelben Trauben empfindet er einen kleinen Durst, aber ein zweiter Wunsch erweist sich alsbald als noch lebhafter, nämlich der, hier Siesta zu halten. Es ist zwölf Uhr mittags, die heimliche Geisterstunde des Südens. Zarathustra streckt sich also in das bunte Gras hin; Ruhen erscheint ihm noch nöthiger als Durst löschen, hilft ihm am besten, frische Kräfte zu sammeln. Sein Schlaf aber ist kein eigentlicher Schlummer, sondern mehr eine Art halbwachen Vorsichhinträumens, das zuletzt gleichsam zu einem Hellschauen wird (I 20, 41), deshalb bleiben auch seine Augen offen und auf das eigene Sinnbild gerichtet; ebenso wandern seine Traumgedanken zu seinem Selbst und dessen Schöpfung, der Wiederkunftsverheißung, hin. Wie sich deren erste, noch leidvollen Eindrücke in „stillster Stunde" einstellten (215), kommen nun auch die neuen, lustreichen, in tiefer Heimlichkeit (XII 322). Zur Zeit solchen Mittagsfriedens tritt nicht nur die Sonne in ihren Zenith ein, die ganze Welt erscheint vollkommen (VIII 302, B I 245); auch der Mensch steht auf dem Höhenpunkte seiner Bahn (115). Mit träumerischer Mystik wird das Einsetzen dieser Vision zum Ausdruck gebracht; dann beschreibt Zarathustra ihr Glücksgefühl. Die Glieder sind vom Halbschlaf gelöst (172); er empfindet auch seelisch eine allgemeine Erleichterung, wie sie eine leichte Tramontana, welche ungesehen über glatte

Meeresfläche hintänzelt, dem schweren Scirocco gegenüber zu bringen pflegt. Leicht und tanzend sind dionysische Prädikate (II 394). Der frühere Druck auf die Augen, die alte geistige Blindheit fallen fort, und frohe, lichte Bildscenen reigen durch die Seele. Gleicht das Leben einem Schlaf und Traume, so gleicht das Leben dessen, welchem sich die Wiederkunftsidee versöhnte, dem leichtesten von allen; es überredet zu sich selbst, ohne daß Einer wüßte wie; es zwingt zu seiner Liebe, doch sein Zwang muthet wie ein innerliches Streicheln und Schmeicheln an. Da streckt sich das sehnende Drängen der Menschenbrust, gleich einem Schläfer, der sich lang dehnt, zur Ruhe aus (III 301, VIII 9, 86, 87), wird satt und zufrieden. Solche Seligkeit gesättigten Lebensgefühles kann aber nur vorübergehend, träumend empfunden werden, nicht Dauer und Thatsache sein; denn als solche würde sie ja gerade dem Wiederkunftsgedanken entgegenstehen. Des siebenten, richtiger sechsten, Tages Abend[1]), die Beendigung und Gutheißung seiner Schöpfung, kommt Zarathustra am Mittage (Mose 1, 1, 31); die Wiederkunftsverkündigung wird der Schlußstein seines Werkes und Lebens sein! „Was vollkommen ward, alles Reife, — will sterben" (468); daran wird auch hier in etwas anderer Wendung, mit Anklang an das Wort, daß Niemand ungestraft unter Palmen wandle, erinnert; Zarathustra aber erscheint die kurze Dauer seiner neuen Seligkeit schon eine lange Zeit. Fast stets ist ihm mit dem höchsten Glücksgefühl auch die Wehmuth über dessen Vergänglichkeit verknüpft (326), mit der goldenen Lust klingt die goldene Traurigkeit an, sein Gedankenkreis läßt in die

---

[1]) III 141, 274, IV 203, 255, 312, VII 181, B I 264, 288, B II 319.

Mitagshelle den Abendhimmel hereinschauen (159). Purpurne Schwermuth drückt nun Zarathustras Seele; sie verzieht den Mund (326), das Denken stockt vor innerer Bewegung. Aber sogleich nimmt es von neuem Ausgangspunkte aus neuen Lauf. Schon oft hat sich Zarathustra dem Schifffahrer verglichen, hier vergleicht er sich dem Schiffe selbst, dem ausgedienten; es lief in seine stillste Bucht ein, aus der es, der langen Reisen durch ungewisse Meere (238) müde, nicht mehr neue Ausfahrt nehmen wird. „Müßig steht nun mein Kahn“ (VIII 371). So liegt es, halb umgeschlagen, traulich an das Ufer geschmiegt; es festzuhalten, bedarf es keiner Ankertaue mehr, es genügt schon der Faden, den die Spinne zwischen dem Lande und dem alten Schiffskörper spinnt (XII 227). Dieses neue Gleichniß mag sowohl zu Zarathustras allgemeiner Erdenliebe wie zu seiner Aussöhnung mit seinem besonderen Schicksal Bezug haben; in beiden Fällen ist seine Zufriedenheit bis zum Wiederkunftsverlangen angewachsen. — Von dem Singen seiner Seele war bereits wiederholt die Rede (282, 320, 327); hier aber mag sie sich nicht in ekstatischem Hymnenschwung ergehen, sondern zieht vor, selig zu schweigen: für das höchste Glück giebt es keine Worte. Es ist ja Mittag, Wiederkunfts-Verkündigungszeit; eine feierliche Scheu liegt um die Natur wie um ein hohes Mysterium gebreitet. Zum Bilde derselben dient der antike Hirt, der in solcher Stunde nicht Flöte zu blasen wagt, und zwar nicht allein deshalb, weil es ihm zu heiß dazu ist und das Flötenblasen besser zum Abend taugt (V 359), sondern auch, weil er abergläubisch den Schlaf des großen Pan nicht stören will.[1]) Darauf wird der Inhalt der Eingangsfrage in affirmativer Wendung

---

[1]) C I 19, I 78, III 358, IX 207, 208.

wiederholt; der im Grase liegende Wahrträumer vergleicht sich den Käfern und Heimchen; doch nicht einmal wie diese will er summen und zirpen. Er fühlt sich dem All in wunderbarer Weise angenähert; der ihn umgebende Mittag selbst erscheint ihm jetzt als der schlafende Pan (das All). Auch er verzieht im Schlummer seinen Mund, nur wird hier anstatt der goldenen Traurigkeit wieder einmal die andere Seite, das goldene Glücksgefühl, altem dunkeln Weine vergleichbar (325), hervorgekehrt. Höchstes Glück, göttlichem Lächeln verglichen, schenkt sich nur tropfenweise. Einst meinte Zarathustra, wenig genüge zum Glücke (C I 149); es sei leicht, durch fröhlichen Genuß des Gewährten glücklich zu sein. Aber später behauptete er, das Glück wolle nicht gesucht werden (239), es wolle sich von allein geben und folge daher dem Weisen, der es herbeizuziehen gedenke, durchaus nicht immer nach Wunsch; eher nahe es demjenigen, der sich auch eine Narrheit gönne. Es schenke sich ihm zwar nur auf kurze Augenblicke[1]), doch diese seien weit köstlicher, als sie sich alle auf das Glück ängstlich bedachte Weisheit je zu verschaffen vermag. Und ein solcher Glücksmoment ist für Zarathustra dieser Mittag mit seinem leichten Schlafe, flüchtig wie eine vorüberraschelnde Eidechse, wie der vorbeistreichende leise Luftzug, das Flimmern eines herabfallenden Sonnenstrahles oder ein Augen-Aufschlag. Damit setzt die Wiederkunftssensation kräftiger ein; abermals findet eine Wiederholung aus dem Eingange statt. Die häufigen Neuanknüpfungen geben den Zustand des Halbträumens ebenso gut wieder, wie es die zahlreich eingestreuten Zwischenrufe thun. Flog die Zeit davon, fragt Zarathustra (199)? Er träumt sich jenseits seines Lebens; es ist ihm, als sinke er in den Schooß der Ewigkeit hinab, ja als

---

[1]) III 343, VII 179, VIII 9, 65.

ruhe er schon darin; dafür verwendet er sein Brunnenbild (465). Dann fühlt er einen Stich im Herzen (II 162), der ihm jedoch als höchstes Glück gilt (Wiederkunftsgedanke), so daß er daran zu sterben wünscht: — e poi muori. Sein Traum gestaltet sich fortschreitend immer phantastischer; obschon er sich eben jenseits des Lebens wähnte, denkt er doch noch an das Sterben. Und schon deutet sich der Wiederkunftsgedanke auch direkt an. Rund und reif ward die Welt; mit dem Mittag, der Wiederkunftserkenntniß, ist wieder einmal ein Weltenkreislauf abgelaufen und erscheint dem Träumenden nun selbst als runder Reifen von höchstem Werte (Gold, 108). Auch schon die Eingangsfrage: „ward die Welt nicht eben vollkommen?" hatte diesen Doppelsinn von Erfülltwerden und Werthhöhe. Zarathustra, der sich jenseits des Lebens denkt, glaubt den Reifen sich drehen zu sehen und mit ihm spielen, ihm nachspringen zu können; dabei macht er eine haschende Körperbewegung, über welche er fast erwacht. Er sucht sich vollends zu ermuntern, bleibt aber doch noch in seinem alten Zustand befangen. Mittagsschläfer (Wiederkunftsträumer) nennt er sich, ruft sich sein „Wohlan, wohlauf!" zu, die Worte, die auch sonst das Optimistische seines Gedankens hervorheben. Wie auf Seite 396 spricht er von seinen alten Beinen, von der Zeit wie p. 191. Manches Stück Weg blieb noch übrig; er denkt an seine Rückkehr zur Höhle und spätere dritte Menschenfahrt, die ihm auch noch manches neue Leid bringen wird; Weg ist hier als die via passionis des Schaffenden, zu der er sich soeben neu stärkt, zu verstehen. Sein Schlaf erscheint ihm aber, so leicht und kurz er ist, schon ungebührlich lang; er ist an das Nichtsthun nicht gewöhnt und freut sich, daß er nach dem Stillliegen um so länger wach und thätig sein wird. Inzwischen hält ihn der Schlaf noch fest, das frühere Traum-

bild taucht abermals empor, gleichsam von seinem tieferen, unbewußten Selbst dem zum Erwachen mahnenden bewußteren Ich begütigend entgegengehalten. Nur ist anstatt vom Reisen jetzt vom Ball die Rede (X 61). Wie in der stillsten Stunde Rede und Gegenrede rasch wechselten (215), so auch hier; gleich gewinnt das Bewußtsein wieder die Oberhand. Es nennt Zarathustras tieferes Seelisches, seinen Instinkt-Traum (XII 40, 244), der ihm gleichsam sein Intellektuelles stehlen will, einen Tagedieb und schilt ihn ob seiner müßigen Glückswehmuth. Was ist sein Traum? Was ist der Mensch? — Mit diesen Gedanken ist Zarathustra offenbar auf dem besten Wege, sich in neue Träumerei zu verlieren, als ihn ein Sonnenstrahl aufschreckt, der plötzlich auf sein Gesicht fällt; sei es infolge einer Kopfwendung des Liegenden, sei es, weil die Sonne soeben hinter einer schattenden Blättergruppe hervorgetreten ist. Sich besser zu ermuntern, richtet sich Zarathustra zum Sitzen auf und spricht, zum Himmel aufschauend (240), das große Unbekannte an. Giebt es ein Außermenschliches, das über uns thront und unser Thun beschaut und behorcht? Und sogleich tritt auch der Gedanke an den Tod wieder auf: wann wird es den neuen Weisen Zarathustra, der wie ein befruchtender Thautropfen auf alles Irdische niederfiel (Gegensatz zu p. 197), wieder in sich zurücktrinken? Der geheimnißvolle Himmelsabgrund, der tiefe Ewigkeitsbrunnen, der große Mittag als Zarathustras Sterbestunde[1]), alles dies verschmilzt dem Fragenden in einen einzigen Gefühlsaccord, und er erhebt sich endlich aus dieser Stimmung wie aus einer noch nie empfundenen mystischen Rauschtiefe, um weiterzuschreiten.

[1]) Nietzsche ist zur Mittagsstunde gestorben, in dem gleichen Jahre, über dessen Zugehörigkeit zum alten oder neuen Jahrhundert noch heute gestritten wird.

Die Begrüßung.

Nach dem Mittage setzt Zarathustra sein stundenlanges, erfolgloses Suchen nochmals fort; endlich aber kehrt er zu seiner Höhle zurück. Da tönt ihm der Nothschrei abermals entgegen, und zwar aus nächster Nähe, aus der eigenen Höhle; auch zeigt sich jetzt, daß es nicht der Schrei eines Einzelnen sein kann. Rasch eilt Zarathustra auf den Höhleneingang zu, damit ihm der Gesuchte nicht abermals entgehe; so wird er der Nothschreienden ansichtig. Es sind dies aber keine Anderen, als alle Diejenigen, denen er bereits auf seiner Wanderung begegnet ist, die höheren Menschen einschließlich des Wahrsagers. In der regellosen Ordnung, in welcher sie durcheinander sitzen, werden sie namhaft gemacht. Der häßlichste Mensch hat eine Königskrone und beide Königsgürtel angelegt (355), so daß ihn Zarathustra erst zuletzt erkennt; der Trieb, sich zu maskiren und im Herausputzen zu übertreiben, ist bei Häßlichen leicht verständlich. In dieser pessimistischen Gesellschaft kann es Zarathustras Adler, seinem Stolz, nicht wohl zu Muthe sein (XII 287). Allerdings hatte Zarathustra einigen seiner Unterredner selbst den Rath ertheilt, seine Thiere zu befragen (374, 388, 394); doch den Fragen, die daraufhin an sie gerichtet worden sind, fehlte es an der rechten Größe der Gesinnung, so daß die Thiere keine Antwort darauf haben. Der stolze Adler schweigt erregt, und seine Freundin, die kluge Schlange, sucht ihn zu besänftigen (29). Der Anblick dieser Scene setzt Zarathustra in nicht geringes Erstaunen, und als er dann ihren Sinn erräth, wundert er sich abermals. Endlich aber tritt er ein, und zwar wie ein Herrscher; auch seine Gäste erkennen ihn als solchen an. Sie haben sich ehr=

furchtsvoll erhoben und wagen nicht, das Schweigen zu unterbrechen, welches entsteht, indem Zarathustra einen Jeden von ihnen mit leutseligen Blicken mustert. Dem Herrn im Hause, dem Wirthe gebührt das erste Wort. Und Zarathustra spricht. Er giebt sich zunächst Rechenschaft über die Ereignisse dieses Tages, damit seine Gäste erkennen, daß er ihre Noth und ihr Verlangen verstanden habe. Gerade die werthvolleren Menschen mußten in der Gegenwart an ihren alten Idealen verzweifeln; nun sind sie in Zarathustras Denkbezirk zusammengeflüchtet, knüpfen ihre letzten Hoffnungen an Zarathustras Uebermenschenlehre an. Wunderlich genug; denn diese Lehre ist hart und übt keine Schonung. Dann aber findet Zarathustra das Wunderliche auch wieder begreiflich; er hat ja selbst die höheren Menschen zu sich gelockt, als er die Reife und Süße seiner eigenen Seele zeigte und das Erlösende und Erheiternde seines Wunschzieles zu erkennen gab (347). Nur passen die derart unter die Obhut seiner lachenden Weisheit Zusammengekommenen schlecht zu einander; indem sie sämmtlich ihr Leid klagen, häufen sie die Bitterniß, anstatt sie zu mindern. Erst wenn Zarathustra, wie er jetzt thut, selbst zu ihnen tritt und spricht, möchten sie vielleicht für die Lebensliebe zurückzugewinnen sein. Ihm, dem Optimisten, wird Aehnliches in der That glücken, aber nur auf Augenblicke (462); ohne seinen persönlichen Anblick fallen die höheren Menschen sofort wieder in ihr altes Klagen zurück. Zarathustra gebraucht hier Bezeichnungen für sich, die gewöhnlich einen spöttischen oder gar tadelnden Accent besitzen; ein guter, fröhlicher Hanswurst, sagt er, meint jedoch nichts Geringeres als seine siegreiche Lebensliebe damit. Auch Wind (windig) und Wildfang (329) enthalten dem Ausdrucke nach keine Lobeserhebung, sollen aber das Zarathustra auszeichnende

bewegliche Wesen, den Gegensatz zu philiströser Pedanterie, hervorheben. „Alter Narr“ (II 297, 418, III 248, V 143, 356, VII 147) nannte er sich schon p. 396; er legt diese Namen seinen Gästen gleichsam zur Wahl vor. Dann aber besinnt er sich, daß der sich darin aussprechende Selbstspott in diesem Falle nicht angebracht ist, da seine Bescheidenheit den Gästen selbst zu nahe tritt; wenn er wirklich nichts Besseres wäre, als ein alter Narr, wie närrisch müßten dann erst die genannt werden, die bei ihm Rettung suchen. Er bittet also, den soeben geübten Muthwillen zu vergeben, und das müsse den Gästen um so leichter fallen, als sie ihm denselben selbst wie ein Geschenk mitgebracht haben. Das Wort Muthwille wird hier in raschem Bedeutungswechsel gebraucht. Bezeichnete es zunächst spöttische Ausgelassenheit, — um deren Vergebung er bittet, — so bedeutet es gleich darauf den Willensmuth, den der Anblick Hilfsbedürftiger weckt, wenn man ihnen mit Wort und Beispiel wieder aufhelfen zu können vermeint. Eine solche Art Muthwillen geben auch die hilfesuchenden höheren Menschen Zarathustra ein, er dankt ihnen also dafür. Es ist freilich nur eine neue Bescheidenheit von ihm, wenn er glaubt, auch jeder Andere, ja die höheren Menschen müßten, an seine Stelle gesetzt, das gleiche Wohlgefühl wie er empfinden. Anstatt Dank von den Gästen zu erwarten, spricht er ihn selbst aus, weil sie ihm durch ihr Schutzsuchen Gelegenheit geben, sich seiner Schutzkraft bewußt zu werden. Er stellt sich so den Empfängern gegenüber selbst als den Empfangenden hin; auch ehrt er, der Höherstehende, sie mit dem Gruße „hohe Gäste“. Auf diese Weise will er vor allem das bedrückende und beschämende Gefühl des Empfangenmüssens von ihnen fern halten. Es ist also nicht bloße Schmeichelei, wenn er sein Geben als Gegengabe darstellt

und sich auch noch entschuldigt, daß er sie anzubieten wage; er zeigt die Dinge unter einer Optik vor, die richtig, aber allerdings hier nicht die ausschlaggebende ist. Dafür will er auch nicht maß- und bedingungslos nach Art frommer Schwärmer sein Reich und seine Herrschaft (357, 362) mit den Gästen theilen, sondern sie nur auf Versuch und Zeit von seinen Tugenden bedienen lassen und vor ihrem Ungenügen und Zweifeln beschützen; die Stelle besitzt Anklang an Ruth 1, 16. Der Ausdruck: „zu Heim und Hause" verstärkt das einfachere „bei mir", ist aber wohl auch des Stabreimes halber gewählt, den sich Nietzsche jetzt nicht mehr leicht entgehen läßt. Früher wollte Zarathustra die höheren Menschen nur vor seinem wilden Gethier schützen (353), jetzt will er sie auch noch vor den eigenen bösen Thieren bewahren. Zunächst gewährt er also Sicherheit; und zu zweit Führung. Erst freilich müssen die Gäste ihn fassen lernen (55), nach seinen leichten Hilfen, seinem kleinen Finger zu haschen wissen (IV 305, XII 287); denn er will sie nicht gängeln, unselbstständig machen. Wer ihn aber einmal zu fassen bekam, das heißt also zu erfassen begann, der wird ihn auch noch ganz begreifen; sein Herz, seine Liebe will er ihm dann zuwenden. Die Versuchung Zarathustras wächst. Er schließt seine Begrüßungsansprache mit lebhaftem Willkommspruch. Dabei lacht er, voll Liebe, aber auch voll Bosheit (347); auch er führt ja die ihn mit mehr oder weniger Absicht versuchenden Gäste in Versuchung, möchte sie zu seinem Optimismus herüberziehen.

Auf Zarathustras Verstummen folgt zunächst ein wortloser, ceremonieller Gegengruß; die Höhle erscheint in einen Königshof verwandelt. Die Antwort wird dem Könige zur Rechten in den Mund gelegt; eine Variante dazu, sowie

zu dem Folgenden, findet sich XII 285 ff. Hatte Zarathustra seine Anrede mit der Erklärung begonnen, daß er seine Gäste erkannt habe, so hebt auch der König mit der Versicherung an, die Gäste hätten ihn gleichfalls erkannt. Sie ist zwar überflüssig, fügt sich aber in den feierlichen Rahmen der ganzen Scene ebenso passend ein wie sie zu dem Charakter eines königlichen Redners stimmt. Das Erkennungszeichen aber soll die leutselige und doch würdige Art gewesen sein, mit welcher Zarathustra die Gäste begrüßte; er ließ sich zu ihnen herab und vergab sich dennoch nicht das Geringste (XII 234). Damit hat er ihnen ein Beispiel gegeben, wie stolzes Sein und bescheidenes Auftreten nicht nothwendigerweise Gegensätze sind; und da die höheren Menschen sich in ihrem Innern oft reicher fühlen mögen, als sie zu Tage treten lassen können, so kräftigte und erquickte sie schon Zarathustras Begrüßung. Bereits finden sie sich für die Mühen und Fährnisse ihrer langen Wanderung reich belohnt und zuversichtlicher gestimmt; ihr Nothschrei verstummte. Das Beispiel rettet den Bedrängten (113). Wie Thränen dem Blicke die Umgebung verschleiert halten, so hielt den Gästen ihr Trübsinn die Weltlust verborgen; jetzt sehen sie wieder heller und lustiger um sich, fassen neuen Muth und nahezu Uebermuth. Dann erklärt der König als edelste Erdenzier das kräftige Streben nach einem hohen, selbstgesteckten Ziele; schon dessen Anblick verführt zur Lebensliebe; das Schauspiel eines jeden großen Helden der That oder der Erkenntniß reißt viele Kleinere, und durch sie wohl auch ein ganzes Land, eine ganze Zeit, ganze Geschlechterfolgen mit empor. Solcher Wille (VII 346), der sich organisch immer kräftiger entwickelt und immer reicher entfaltet, wird der einzelnstehenden Pinie verglichen, die einem weiten Landschaftsbilde den Accent

verleiht: ihr hoher, fester Stamm wird gerühmt, den der heftigste Sturm wohl zu biegen, aber nicht zu brechen vermag, und das Grün der Krone mit den starken, quergestellten Astarmen gelobt; wie ein Herrscher überragt und überschaut sie ihre Umgebung, streckt wie ein Geistesstarker die Aeste den Winden, dem Neuen und Gefährlichen, entgegen und zwingt gebieterisch noch den Blitz zu sich nieder. Solche Pinien waren Nietzsches Lieblingsbäume (C I 28); deshalb wird eine von ihnen auch neben Zarathustras Höhle stehend gedacht. Dem Könige aber gilt sie als Gleichniß für diesen selbst, der mit seiner freien Wohlgerathenheit auch den Trübsinnigen aufheitert und mit seiner harten Festigkeit auch dem Unstätesten, wie dem Schatten, Halt und Heil verheißt. Verwandtes Bild, der Campanile San Marco: V 359; Zarathustra als Tanne: VIII 366. Dann wird, unter Anklang an Psalm 145, 15, das Wort des Wahrsagers wiederholt (350). Schon ward Zarathustra als Heiland gesucht, und wenn auch jetzt noch gefragt wird: wer ist er? (205), so liegt doch nicht mehr die frühere halbe Abwehr, sondern sehnendes Begehren in dieser Frage. Zarathustras Liederhonig, seine Hymnen zum Preise des Lebens, haben ihm die höheren Menschen geködert; Ein- und Zweisiedler wurden sie auch p. 29 genannt. Denen kam endlich die Erkenntniß, daß die moderne Entwickelung auf der jetzt von ihr eingeschlagenen Bahn zur Menschenheerde und zum letzten Menschen, zur großen Müdigkeit und zum Ende führen müsse (349, 352); und daß es nur noch einen Ausweg gebe, dem derart drohenden Absturz zu entgehen; den Weg nämlich, den Zarathustras Entwickelungsideal kennen lehrt (XII 326). Deshalb verlangten die Einzelnen nach ihm, nicht wissend, ob er überhaupt noch lebe. Er hatte ja noch etwas geben wollen (219), hatte

seine Rückkehr in Aussicht gestellt (215, 218); warum erfüllte er sein Versprechen nicht? War er in seiner Einsamkeit gestorben, oder erwartete er, daß man ihn selbst aufsuchen werde? Unter dem Zerbrechen der Einsamkeit ist der Zusammenschluß der Einzelnen, Höheren zu einem gemeinsam strebenden Verbande, im Sinne von p. 114, gemeint. Sie sind in ihrer früheren Vereinzelung reif geworden (218); dies wird so ausgedrückt, als ob die Einsamkeit selbst gereift sei, und in der That hat sie ihren Zweck damit erfüllt, ihre Aufgabe vollendet. Zum Grabe, das die Todten nicht halten kann, vergleiche Seite 163, 200, 335. Hier ist dieser Ausdruck jedoch lediglich ein neues Gleichniß für die Einsamkeit, welche die in ihr lange Zeit Vergrabenen endlich werkthätigem Schaffen zurückgiebt; so erscheinen sie als Auferstandene. Der Nebenbezug zur christlichen Auferstehungsfabel ist nicht zu verkennen. Dann kehrt des Wahrsagers Prophezeiung fast wörtlich wieder (350). Wie beschwerlich der Aufstieg zu Zarathustras Geisteshöhe sei, sie bietet die letzte Sicherheit gegenüber der steigenden Fluth des Ueberdrusses; viele müssen zu ihr flüchten. Der Nachen Zarathustras wird der Arche Noäh verglichen; dementsprechend war von den höheren Menschen schon p. 387 als Ertrinkenden die Rede. Es wird nicht gesagt, daß sie gerettet werden, und sie werden es auch nicht; aber in diesem Augenblicke halten sie sich mit Recht für geborgen und hegen gute Zuversicht. Der König spricht auch von Besseren', welche zu Zarathustra unterwegs seien; die Art, wie er sie beschreibt, läßt freilich wieder nur höhere Menschen darunter erkennen. Man wird sich dies so zu erklären haben, daß der höhere Mensch in seinem Ungenügen nicht leicht von sich selbst als solcher anerkannt wird. Damit enthüllt sich allerdings auch, wie tief und

unausrottbar ihm die pessimistische Unzufriedenheit im Blute sitzt. Der Rest Gottes auf Erden, die Letzten, die noch Ideale hegen und lieber untergehen möchten, als ohne solche fortzuleben, verlangt nach Zarathustras großer Hoffnung, der Uebermenschenhoffnung.

Des Königs Rede ist beendet. Zarathustra aber wehrt seiner Huldigung (dagegen XII 287); Seite 391 ließ er sich den Handkuß zwar gefallen, doch fehlten dort die Zeugen. Er denkt wohl auch daran, wie ihm diese Huldigung in falscher Erwartung dargebracht werde und er sie schon deshalb nicht annehmen dürfe. Denn er wird dem höheren Menschen nicht die erwartete, dauernde Rettung bringen; solche Mißglückte mag wohl sein Uebermenschenideal aufrichten, aber sein Wiederkunftsglaube muß sie von Neuem niederschmettern, er selbst kann es nicht anders wünschen. Daher das plötzliche Erschrecken und Verstummen und In-die-Ferne-denken Zarathustras (198, 201, 463). Allein rasch kehren seine Gedanken zur Nähe zurück; er läßt abermals den Blick prüfend über die Gäste schweifen und antwortet dann. Hatte er das erste Mal mit höflicher Bescheidenheit zu ihnen gesprochen, so sah er inzwischen ein, daß er damit nur zu Mißdeutung seiner Absichten Anlaß gab; er erklärt also, diesmal ohne jeden Umschweif reden zu wollen; nicht die Angeredeten seien es, auf die er harre (XII 277); er habe sich Höhere als die höheren Menschen erwartet und erkenne, daß die letzteren zu seinen Erben nicht taugen würden. Für dieses bündige Geständniß gebraucht er die Redensart deutsch und deutlich, was den König zur Linken zu der Anmerkung veranlaßt, Zarathustra kenne offenbar die lieben Deutschen nicht; denn sie zeichnen sich eher durch zerfahrene Phrasenhaftigkeit und unklare Gefühlsduselei als durch Deutlichkeit

aus[1]). Sollte der König zur Linken, der wortkarge constitutionelle Monarch, welcher die Deutschen so gut kennt, wohl als deutscher Herrscher gedacht sein? (Der vierte Theil wurde 1885 beendet.) Anstatt der Deutlichkeit gesteht er den Deutschen Derbheit zu, — „im Deutschen lügt man, wenn man höflich ist" —, und läßt die Derbheit heute, inmitten der übertünchten Höflichkeiten, immerhin als Vorzug gelten. So war in der That Zarathustras Wort gemeint. Dieser fährt inzwischen zu sprechen fort. Er stellt den höheren Werth seiner Gäste nicht in Abrede, für ihn aber sind sie doch noch zu klein, als daß sie seine Aufgabe fortführen könnten. Der Gegenwart fehlt es überhaupt an Männern, die solchem Werke gewachsen wären; sie werden erst künftig mit Hilfe von Zarathustras eigener Lehrwirkung erstehen, er hat sich seine Helfer in seinen Nachfolgern, seinen Kindern, selbst zu schaffen. Die Zeitgenossen würden die zwar augenblicklich noch hintangehaltene, aber nicht stets hintanzuhaltende Botschaft der ewigen Wiederkunft unerträglich finden. Er nennt sie sein Unerbittliches; sie ist sein Schicksal (321), seine Herrin (215). Die höheren Menschen können also nur in untergeordnetem Sinne zur Ausbreitung seiner Lehre beitragen, ihre Hauptstützen können sie nicht werden. Nur bedingt sind sie von Zarathustras Art, entsprechen bereits überwundenen Phasen von Nietzsches Entwickelungsgang; aber als Zarathustras Helfer müßten sie Ganze und Gesunde anstatt Bruchstücke und Leidende sein, dürften nicht in ihrer Schwäche das Bedürfniß nach Schonung besitzen, das ihnen allen einwohnt, mögen sie es nun Wort haben oder nicht. Zarathustra schont seine Mitschaffenden so wenig

---

[1]) I 12, III 155, 310, VII 20, 210, VIII 33, 115, X 242 XI 341.

wie sich selbst (68); wie sollten die höheren Menschen zu seinem Kriege taugen? (V 72, XII 324). Wo Schiefgerathenes mitsiegt und sich mit durchsetzt, da ist der beste Sieg eine halbe Niederlage; aber die höheren Menschen sind viel zu sehr an Rücksichtnahmen gewöhnt, als daß ihre Bundesgenossenschaft nicht schon bei dem Beginn des Kampfes durch Zarathustras Härte, seinen lauten Trommelschall, in das Wanken kommen sollte (122). Und selbst wenn sie keine weichlichen Nervösen, sondern brutale Gewaltmenschen wären, würde ihnen immer noch die rechte Einsicht, gaia scienza fehlen (Spiegel = Intellekt: 119), und ebenso die milde Anmuth, die sich dem echten Muthe beizugesellen hat (172). Zarathustras Lehre ist so stark vom Aesthetischen beeinflußt, daß er die Seinen auch äußerlich als Schöne, Ebenwüchsige, Wohlgestaltete zu sehen verlangt. Physis und Psyche gehören untrennbar zusammen. Ein häßliches Aeußeres kann nicht umhin, auf mancherlei Anschauungen seines Besitzers trübend zurückzuwirken; daher würde Zarathustras Lehre vom Intellekte eines leiblich häßlichen Anhängers nur mit mancherlei Entstellung abzulesen sein. Ebensowenig läßt sich Vergangenes wegtilgen; die höheren Menschen können die Folgen ihrer alten Gewöhnung an das Klagen nicht mehr ungeschehen machen. Wer seine Schultern lange Zeit unter schwerem Joche krümmte, vermag zwar vielleicht endlich das Joch abzuschütteln, aber nicht mehr die Schultern gerade zu richten; die bloße Erinnerung an alte, schlimme Erlebnisse bleibt zeitlebens ein mitrechnender Faktor. Und die höheren Menschen haben ihr Ungenügen noch nicht einmal überwunden, werden jeden Augenblick in dasselbe zurückfallen! Ja auch jetzt hockt in ihren geheimen seelischen Regungen noch ihr altes böses Erbe, der Geist der Schwere; wie entschieden sie sich von der pöbelhaften Gegenwart ab-

wenden mochten, sie hatten an deren Einflüssen doch auch ihrerseits Theil gehabt. Zarathustra giebt ihren höheren Werth nach wie vor zu, weist aber ebenso beständig auf ihren ungeschmälerten Besitz an noch Unzulänglichem hin. Krumm nennt er sie im Gegensatz zu den Rechtwinkeligen (C I 137), und dieser Defekt ist bei ihnen selbst nicht wieder gutzumachen; ihr Fehl wohnt ihnen als im Physischen wurzelnder Pessimismus zu tief ein. So sind sie in Zarathustras Augen nur Brücken und Stufen (147) zu seinen rechten Erben, den übermenschlich erhöhten Wesen, die nicht erst dergleichen Mängel abzustreifen haben, also höherer Entwickelungsfähigkeiten theilhaftig sein müssen. Der Werdeprozeß bis zu diesen Erben wird jedoch ein langer und langsamer, viele Generationen umspannender sein (XII 208, 211, 246). Wer nicht auch die Wiederkunftslehre anzunehmen vermag, der hat nach Zarathustras Wort nicht das Recht, sich zu ihm als seinem Meister zu bekennen. Zarathustra wiederholt hier die Eingangsworte und spielt auf seine letzte Rückkehr zu den Menschen und seinen Tod an; damit giebt er den Worten des Königs Bestätigung in einem Sinne, der den König und die anderen Gäste überraschen und enttäuschen muß. Jener sprach allerdings ebenfalls von Höheren, aber von Höheren in der Richtung der großen Verachtung (16); Zarathustra dagegen denkt jetzt anders darüber. Seit sich ihm der zweite Theil seiner Lehre, die Wiederkunftsidee, in den Vordergrund geschoben hat, weiß er mit dem Ungenügen allein nichts mehr anzufangen; denn hier müßte die Wiederkunft des Gleichen zu lebhaft als Einwand gegen das Leben empfunden werden. Anderes wäre Solchen gegenüber der Fall, die Muth und Anmuth, Kraft und Schönheit vereint und durch tiefe Lebenslust verklärt vorzuweisen hätten; einen lachenden

Löwen nennt Zarathustra sein Uebermenschensymbol (473). Annähernd gleicher Deutung sind hier die Bezeichnungen Kinder (177, XII 324), Gärten und glückselige Inseln unterworfen; letzteres Wort wies zwar früher lediglich auf die Freundschaftskreise höherer Menschen hin, erscheint aber jetzt durch seine Verschiebung in das Zukünftige wesentlich gesteigert. Und nun erbittet sich Zarathustra als Gastgeschenk der höheren Menschen, — des früher erwähnten (407) denkt er im wachsenden Empfindungsdrange nicht mehr, — daß sie ihm von diesen erwarteten Erben und Nachfahren sprechen. Der König präludirte bereits mit ähnlich lautenden, aber von ihm anders gemeinten Worten. Zarathustra zeigt sich ganz von seiner inneren Erregung fortgerissen, ist reich, ist arm in ihr (113, 325, 327, XII 334). Sein Reichthum ist sein Schaffen, seine schenkende Tugend, und sie macht ihn wiederum arm; er giebt all das Seine für die erhoffte Zukunft hin. Auch er benutzt jetzt den Baum als Gleichniß (236). Lebendig heißt er seine Pflanzung: lebenslustig und schaffensfreudig werden die Seinen sein. Und endlich schließt er seine Rede mit dem gleichen Worte „Hoffnung", mit welchem der König schloß; nur spricht er, wo dieser allein von „großer Hoffnung" sprach, von „höchster". Er würde vielleicht auch damit noch nicht enden, wenn ihn die beständige Steigerung seiner Seelenfluth zuletzt nicht sogar am Sprechen hinderte. Die Gäste aber wagen es nicht, ihn zu stören, und stehen bestürzt umher, sei es, daß sie Zarathustra nicht, sei es, daß sie ihn nur zu gut verstanden haben. Der Einzige, der sich rührt, ist der Wahrsager; den Grund erfahren wir aus dem Eingang des folgenden Kapitels: auf den höchsten dionysischen Ernst folgt der Bocksprung des Satyrs.

Das Abendmahl.

Daß der Wahrsager sich geberdet, als ob er keine Zeit zu verlieren habe, widerlegt ihn, noch bevor er spricht (74, 271). Weit mehr freilich thut dies der Inhalt seiner Rede. Er giebt sich als betrübten Pessimisten und ist doch der erste, welcher mit diesmal unangebrachtem Bezug auf ein Wort Zarathustras (400) an das Essen und Trinken mahnt, gut trinken will; damit führt er seine ganze Weltanklage selbst ad absurdum. So ist Schopenhauer (VII 115), obgleich er den sich freiwillig langsam zu Tode hungernden Heiligen als höchstes Idealbild hingestellt hat, dennoch persönlich ein ungewöhnlich starker Esser gewesen. Daneben zeigt sich in dem stark materiellen Gelüst des Wahrsagers auch eine Art Selbstsucht niederen Grades, die mit Zarathustras höherer Selbstliebe scharf kontrastirt. Jener schiebt freilich schlauer Weise Andere vor und sucht den eigenen Appetit, den er den Tag über nicht einmal ungestillt gelassen haben wird, mit dem Hunger, welchen er bei den von fern herbeigezogenen höheren Menschen voraussetzt, zu decken. Er faßt das Mahl, zu welchem er Seite 350 geladen ward, lediglich leiblich auf, während es Zarathustra auch symbolisch verstand und dabei wohl nicht mehr an ein bloßes Freundesgespräch in symposionalem Sinne (180), sondern auch an eine bewußte Gegenüberstellung zu dem christlichen Abendmahl dachte. Auch wird mit der Leibesstärkung, die Zarathustra gewährt, zugleich die seelische Stärkung, welche sein Beispiel und seine Einsicht darbieten, umschrieben werden. In einer künstlerisch-freien Benutzung der religiösen Abendmahlfeier war Wagner in seinem Parsifal Nietzsche vorangegangen. Freilich hatte er den christlichen Grundcharakter, den der Antichrist Nietzsche in das Gegentheil ver-

kehren muß, wahren können; dafür war er aber andererseits mehr auf ein ästhetisches Spiel bedacht gewesen, während es dem Stifter der neuen Gläubigkeit mit der Umwerthung des alten Glaubenssymboles voller Ernst ist. — Der Wahrsager, welcher hier viel Verwandtes mit dem alten Zauberer zeigt, wie ja auch Wagner Schopenhauers Anhänger geblieben ist (V 131, 133), bringt zwei Späße vor (B II 216), womit er abermals seine Lebenspraxis in Widerspruch mit seiner Lebens-theorie setzt. Indem er auf die langen Begrüßungsreden Bezug nimmt, spricht er vom „Abspeisen mit Reden"; und zu dem früheren häufigen Hinweis auf die Gefahr des Erfrierens (366, 387, 389), Ertrinkens (387, 409), Erstickens (379) zurückgreifend, meint er, es wäre seines Nothstandes, des Verhungerns, noch gar nicht gedacht worden. Der Gegensatz, welcher sich derart zwischen dem Wahrsager und Zarathustra verschärft, wird durch die Flucht von dessen Thieren offenkundig; der Wahrsager ist anscheinend unverschämt genug, sich mit fremder Weisheit förmlich mästen zu wollen, so daß kaum für die anderen Gäste etwas übrig bleiben würde. Aber er läßt sich in seiner Rede nicht stören. Sprach er erst von seinem Hunger, so kommt die Reihe jetzt an seinen Durst, den er nicht mit dem Wasser löschen mag, das er neben der Höhle plätschern hört (461). Mit einem neuen Witzwort spielt er dabei auf Weisheitsreden an, die in langen Tiraden hinströmen. Dem Wahrsager ist der Quellbrunnen von Zarathustras schenkender Tugend nicht gebrannt und gegohren genug, er verlangt nach künstlich-berauschendem Getränke (I 12, 13), nach Wein (VIII 357, XI 317). Um ruhige Klarheit über das Leben mag es dem Wassertrinker [1]) Zarathustra zu thun sein, jenen be-

[1]) Das Gedicht VIII 357 ist ursprünglich als Selbstbetrachtung des „Wassertrinkers" Nietzsche entstanden, die Titelvarianten nehmen

geistert erst ein angenehm täuschendes Stimulans, wie es der „Sorgenbrecher Wein" für körperlich Müde, geistig Trübe ist; manchem Kranken half er über seine Krisen hinweg und machte ihn mit einem Mal wieder muthig und froh. Aber bei Zarathustra giebt es keine solche künstlichen Erregungsmittel. Um so glücklicher trifft es sich für den Wahrsager, daß die Könige einen ganz mit Wein beladenen Esel, ein ganz mit stürmenden Ideen begabtes Volk, mitbringen. Es ist vielleicht nicht Zufall, daß gerade der König zur Linken, der deutsche Herrscher, diese Aussage über das Volk macht. Ist dieses reich mit prickelnden Idealen überbürdet, so fehlt ihm dagegen das wahrhaft Nahrhafte für das Volk, das Brot (IV 177); und auch der Höhleneinsiedler, der einsame Denker, kann kein Brot, keine Alltagsspeise, besitzen (dagegen 26). Mit Wein und Brot mangeln also gerade die beiden christlichen Abendmahlsattribute. Zarathustra lacht, freut sich, daß es bei ihm weder überhitzte Begeisterung für Schwärmer noch Dutzendgebäck zu holen giebt. Der Form nach entschuldigt er sich allerdings, sogar mit einem Bibelworte (Matth. 4, 4, Luk. 4, 4,). An Stelle des Brotes besitzt er, wie schon Seite 316, zwei Lämmer, ferner Wurzelfrüchte, die bekannte Einsiedlerkost (10, 393), und andere Frucht mehr; die Nuß ist wieder als räthselhaftes Problem zu deuten (383). So soll eine schnell bereitete Mahlzeit gehalten werden (202); wer jedoch theilnehmen will, der muß auch zurichten helfen; bei Zarathustra giebt es nur für Solche, die selbst denken, Weisheit zu holen, und auch noch die Höchststehenden dürfen sich hier die Erlaubnis zu thätiger Theilnahme zur Ehre anrechnen. Das wird von Zarathustras Gästen bereitwillig

auf Hafis, der nur Maske ist, keinen Bezug. Mit dem Phönix ist hier die Wiederkunft gemeint.

anerkannt; nur wehrt sich der freiwillige Bettler gegen Fleisch wie Wein und Würze (394). Ihm scheint das Mahl allzu üppig werden zu wollen, und er wirft Zarathustra scherzend sein Schlemmen vor, das sich für einen Einsamen nicht zieme. Nach seiner Ansicht sollte er mönchischer leben, einfältiger denken, kurz christlicher geartet sein. Hat er nicht die kleine Armuth gelobt (72) und gemeint, man müsse die Bettler (auch der freiwillige Bettler zählt sich ihnen zu) abschaffen (128)? Aber zeugt dies Mahl noch von kleiner Armuth? Und wollte er die Bettler am Ende vielleicht gar aus heimlichem Geiz abgeschafft wissen? Beide Fragen werden natürlich nur lachenden Mundes gestellt: sie besitzen einen weit liebenswürdigeren Ton, als die Späße des Wahrsagers. Und nun stellt Zarathustra in seiner Antwort dem asketischen Ideale das eigne, lebenslustige gegenüber. Wem jedoch die Askese die größere Lebensfreude bereitet, der möge ihr für seine Person getrost folgen; es kommt eben darauf an, am persönlichen Jasagen zum Leben festzuhalten; wie dies ein Jeder zu Wege bringt, ist Frage zweiten Ranges (III 168); es kann auch Körner malmend geschehen (393). Solange Christi praktisches Christenthum das eigene Lebensgefühl Christi hob, war es einwandfrei; seit die Lebensfreude Anderer dadurch, als durch ein aufgezwungenes Beispiel, vergiftet ward, wurde es falsch. Und so will Zarathustra mit seiner besonderen Lebenspraxis keine allgemeine Richtschnur für Alle geben; nur die ihm Wahlverwandten sollen sich ihr anvertrauen, zu ihrer eigenen froheren Freude. Er denkt auch nicht gering von seiner Praxis; sie gilt ihm als diejenige der gesunden Körperlichkeit, welche zugleich kräftig und geschmeidig ist und sich zum Ernste ausdauernden Kampfes (66, V 232) ebenso bereit findet wie zu heiterem Festspiel, ja im Ringen

und Ueberwältigen herrischer Widerstände selbst schon etwas Festliches erblickt. So ist sie der rechte Gegensatz aller schwarzsichtigen, schwärsüchtigen Schwermuth und kopfhängerischen Träumerei; sie liebt entweder die Realität zu zwingen, oder noch im Untergange lustig zu spotten, ist griechische Art (I 2), ist Renaissance-Art, beste Art. Daher muß ihr auch das Beste zufallen (IV 369), sich freiwillig gebend oder frisch vom Wege gepflückt; so die beste Nahrung (III 293, 301), eine von der Dürftigkeit wie dem Luxus gleich weit entfernte äußere Lebensbasis; dann der reinste Himmel, das höchste Zielstreben; ferner die stärksten Gedanken, wilde Weisheit als geistiges Werkzeug zur Uebermenschenschöpfung; und endlich auch das leibliche Werkzeug dazu, die schönsten Frauen. Bisher pflegten die einsamen Geistesgroßen dem zugreifenden Leben in der Regel genau so abgewandt zu sein, als sie dem reflektiven zugethan waren. Dieser Betrachtung giebt der König zur Rechten, als ein Mann der Praxis, Ausdruck; seine Worte, ein scheinbares Paradoxon, enthalten tiefen Sinn. Der Philosoph als Lebemann (X 372) ist in der That etwas seit Epikur kaum mehr Erhörtes; und doch sollte er heute längst nicht mehr selten sein: wozu besitzen wir eine natürliche Entwicklungsgeschichte? Zum Schlusse aber wird auch noch der Esel laut (358), mit hämischer Bosheit; sein Neid regt sich, das Volk möchte gern Alles für sich selbst haben, kann aber nichts dafür leisten; denn es vermag überhaupt nichts zu leisten, es sei denn in der Hand seines Gegensatzes, des Großen. — So beginnt das Abendmahl Zarathustras, welches Seite 460 enden wird. Gleich einer Tischrede folgen zunächst die Sprüche vom höheren Menschen; Zarathustra spricht zu seinen Gästen von ihnen selbst, wie es Tafelbrauch ist, daß der Gastgeber die Geladenen feiert;

nur wird dieser Wirth dabei in einer etwas ungewohnten Weise verfahren. Seine offenbar aus kürzeren Redefragmenten zusammengesetzte Ansprache bildet eine Art Ergänzung zu den alten und neuen Tafeln, an die sie auch in den Eingangsworten anklingt (287).

Vom höheren Menschen.

1.

Zarathustra spricht zunächst von den in der „Vorrede" (9) geschilderten Ereignissen bei seinem ersten Niedergange zu den Menschen. Als große Einsiedlerthorheit (11, 29) wird der Glaube des Einsamen bezeichnet, daß ihm alles Volk zuströmen werde, wenn er seine neugewonnenen Einsichten verlauten lasse. Auch Zarathustra täuschte sich, als er von der auf dem Markte versammelten Menge (12) Verständniß erhoffte (18, 21). Obschon Allen zugänglich, drohte das Zarathustrabuch dadurch, daß Keiner den rechten Schlüssel für seinen tieferen Sinn fand, über Zarathustras Erwartungen hinaus ein „Buch für Alle und Keinen" zu werden. — Mit dem Leichnam beladen (23), fühlte er sich vor Enttäuschung fast selbst als Leiche; dann aber kam ihm das neue Licht (27). Er spricht hier, schärfer als früher, von Pöbel statt Volk, dessen lange Ohren werden den Eselsohren gleichgesetzt, der Esel ist ja im vierten Theil des Volkes Repräsentant. Zu dem zu kurz gerathenen Verständniß bilden sie ein ironisches Gegenstück. Vom Pöbellärm war auch Seite 18, 74, 271 die Rede. Das Volk glaubt nicht an höhere Menschen; es setzt überall niedere Motive voraus, weil es selbst keine anderen kennt. Sein Neid ist es, der es an der Anerkennung höherer Beweggründe verhindert; bei ihm hat lediglich das Evangelium allgemeiner Gleichheit

oder Ausgleichung Achtung (VIII 162, 272). Deshalb ist es unnütz, vor dem Volke vom höheren Menschenthum oder gar von dessen zu erstrebender weiterer Steigerung in das Uebermenschliche zu reden. Das Volk blinzelt dazu (20), halb unwissend, halb besseres Wissen ausdrücklich ablehnend; nach ihm ist der Mensch im Wesen immer der gleiche, kleine Mensch. Die christliche Ethik geht sogar noch einen Schritt weiter; der getaufte, gläubige Wilde wird von ihr über den zweifelnden Geistesgroßen gesetzt, also doch eine Art Ungleichheit zugegeben, aber eine grundverkehrte! Freilich hat heute der alte Christengott seinen früheren Kredit verloren, so daß sich die Gleichheitsdoktrin nach einem neuen Ankergrund umschauen muß, den sie auch bereits in der Humanitätsphrase, das heißt im Machtanspruch der Majoritäts- und Pöbelinteressen, gefunden zu haben glaubt. An die Stelle des Kirchenglaubens ist heute der Glaube an den Demos, die Masse getreten; die christliche Fiktion des „Reiches Gottes" präsentirt sich gegenwärtig als das sozialdemokratische Idealbild des Zukunftsstaates (356). Im Pöbelreich aber sollen sich die höheren Menschen, denen es ebenfalls noch anstehen mochte, sich vor einem Gott als Brüder aller Anderen zu fühlen (VII 90, 172), nicht mehr jedem Hinz und Kunz gleichachten, auf daß sie nicht am Ende wirklich zu solchen Normalen und Nullen herabsinken. Lieber sich abermals vereinsamen, als hier in Reih und Glied zu treten (72, 73, 74). Auch Zarathustra hat sich, dieser Nothwendigkeit gehorchend, von der modernen Oeffentlichkeit fernzuhalten gewußt.

2.

Das Christenthum war mit seiner Gleichheitstendenz die größte Gefahr für den höheren Menschen, überredete ihn, sich **gegen** seine Vorzüge zu wenden, anstatt sie zu steigern

(V 174, 272). So war es nahe daran, alles höhere Menschenthum auszurotten; es rottete ja die Lust an der Auszeichnung, die Freude am Ich aus. Sein Hingang aber macht den höheren Menschen wieder frei; schon die das Christlich-Ethische abflachende Wirkung der italienischen Renaissance ließ zahlreiche, gewaltige Individualitäten hervortreten (II 224). Das Wort Auferstehung wird hier in einem gegen das Christenthum gerichteten Sinne benutzt (409); während der Kirche Gottes Grablegung als der tiefste Punkt der Menschheitshistorie gilt, gilt Zarathustra die Erkenntniß seines thatsächlichen Ablebens als höchster. Der große Mittag naht, an dem der höhere Mensch Herr über den Pöbel wird und der Uebermensch an Gottes Stelle tritt. Zu den folgenden Fragen vergleiche Seite 310, 311. Dem höheren Menschen, der sich plötzlich vom Gottesglauben emanzipirt sieht, mag freilich die Furcht kommen, er werde von der schwindelnden Höhe seines neuen Standortes wieder abstürzen; und wenn er jetzt zu Fall käme, würde ihn dann nicht sein hierauf lauernder Widersacher, der kläffende Höllenhund, die drohende Umsturzdemokratie (192) packen und zerreißen? Deshalb thut mehr als sonst froher Muth noth. So tief der Absturz sein würde, so hoch ist andererseits die Erhebung dessen, dem das Wagniß glückt; es winkt die Steigerung des Menschlichen in das Uebermenschliche als Siegespreis. Vom Berge Menschenzukunft ist wie vom Baume Zukunft die Rede (143); dabei wird auch an das bekannte Horazwort vom kreißenden Berge gedacht sein (VIII 357, IX 1, B II 292), nur wird als Resultat der Wehen hier der Gegensatz der ridiculus mus erwartet. Das Schlußwort endlich entspricht demjenigen von Seite 115, diesmal mit betontem Wir. Zarathustra sieht ein, daß die Menschheit als Ganzes sich nicht zur Theilnahme an seinen

Wünschen aufzuschwingen vermag; so sollen es wenigstens die höheren Menschen thun. Durch den Entwickelungsvorsprung, den sie dadurch mit der Zeit der Masse abgewinnen, werden sie endlich Herr über dieselbe werden und als Züchter auch sie ihrem Ziele dienen lassen können.

3.

Die Meisten leben heute gedankenlos in den Tag hinein, stellen überhaupt keine Fragen; wer es aber doch thut, der fragt höchstens: wie bewahrt sich das Menschengeschlecht, anstatt mit Zarathustra zu sinnen: wie läßt es sich steigern? Die christliche Lehre erblickte im ersten besten, nächsten besten Menschen, im Menschen schlechthin, den Sinn der Erde und die Krone der Schöpfung, lehrte den „Nächsten“. Zarathustra dagegen lehrt den Fernsten, den Uebermenschen (88). Ferner preist das Christenthum, das allenthalben ausgleichen will, den materiell und geistig Armen vor dem Reichen, den Leidenden vor dem Glücklichen. Es trägt kein Bedenken, eine Unsumme Glück auf Erden zu zerstören, nur um auch noch den Elendesten in seinem Marterdasein festhalten zu können. Wer am meisten schont, der passivste Mensch, gilt dem Christen als bester Mensch, und als solcher wird er auch selbst am meisten gehegt und gepflegt. So ist hier der Mensch Endzweck der Schöpfung; Zarathustra dagegen liebt ihn nur als Mittel; und je höher er ist, ein um so werthvolleres Glied kann er für die ganze Entwickelungskette werden. Liebe und Hoffnung deuten auch sonst auf den Uebermenschen hin. Wir haben gesehen, wie die höheren Menschen kein Genügen an sich fanden (94); sie verachteten ihre unzulängliche Realität, glaubten aber nicht an die Möglichkeit, den Inhalt ihres höheren Wunschlebens verwirklichen zu können, und wurden so Pessimisten. Verachten,

verzweifeln und ehren sind scheinbare Antithesen; den wahrhaften Gegensatz zum großen Verachten bildet aber vielmehr der Allgenügsame, Arrangirte; und seine Genügsamkeit und Ergebung herrscht heute als Christentugend, Kleinleute- und Klüglingstugend allenthalben vor (246, 250, 385, 386). Es giebt einen ganzen Katalog, ein langes Und-so-weiter der heerdenmoralistisch hoch bewertheten Demuthseigenschaften; dazu gehört die monotone Alltagsunverdrossenheit (Fleiß) und die vorsichtige Beschneidung der sittlichen Forderungen auf das wechselnde Maß, welches die jeweiligen Umstände erlauben (Rücksicht). Alles dies zeugt von Weibsart, von Knechtsart (280, VIII 292), von Pöbelmischmasch (356); mit Hilfe des demokratischen Ideales soll die ganze Menschheit Heerde werden, daher Zarathustras großer Ekel (315). Die Ansteckungskraft, die heute der Niedergangspredigt einwohnt, ist keine kleine (40); das Gegenideal, der Uebermensch, kann also nicht siegen, ohne zuvor die falsche Demosvergötterung und ihre Lehrer gestürzt zu haben (305); die Vielzuvielen müssen zum Aussterben gebracht werden. Zu Sandkörnchenrücksichten vergleiche p. 249, zu erbärmlichem Behagen p. 14, 15, Ameisenkribbelkram II 260, X 362, XII 211. Der Ausdruck „Glück der Meisten“ bezieht sich auf die Schlagworte der englischen Utilitarier, welche die Glückssumme des modernen Lebens zwischen möglichst Viele möglichst gleichmäßig vertheilt zu sehen wünschen (I 442, VII 185, 337, 339). Ihre ethische Aufgabe berührt sich daher auf das engste mit derjenigen der Zukunftsstaats-Phantasten, der Apostel des Massenglücks. Anstatt in solche nur dem allgemeinen Rückgang dienende Tendenzen einzustimmen, sollen die höheren Menschen lieber untergehen; daß sie sich inmitten der Modernität nicht mehr zu helfen wissen, zeichnet sie aus und beweist, wie sie aus besserem

Holze geschnitzt sind. Ihnen ziemt es nicht, sich zur Heerde, zum Durchschnitt herabzumindern; lieber im Kampfe dagegen fallen!

4.

Zum Kampfe mit der eigenen Gegenwart gehört aber Muth, und nicht allein jener Muth, der früher oder später Anerkennung und Ruhm zu ernten hoffen darf, sondern der andere, der von vorn herein bereit sein muß, selbst auf künftiges, lobendes Angedenken zu verzichten. Da die höheren Menschen weder an eine Gottexistenz noch an ein Fortleben der Seele im Jenseits glauben, so können sie sich auch nicht nach Eremitenart Gotteslohn und Paradiesprämien für ihren Kampf und ihr Leiden erträumen (VIII 369). Sie gleichen dem Adler, der von des Jägers Schußwaffe bedroht einsam in den Lüften kreist. Das alles empfinden sie selbst nur zu deutlich; sie wären auch gar nicht muthig zu nennen, wenn sie ihre Vereinsamung nicht fühlen würden. Wenn sich ein von Natur kalter Stoiker (V 8, XI 40) oder ein geistig Blinder oder auch Berauschter (II 380) in Gefahr begiebt, kann von Muth noch keine Rede sein (V 185); der Eine ist zu stumpf dazu, den Fährnissen auszuweichen; der Zweite sieht sie überhaupt nicht, und der Dritte giebt sich über sein Thun nicht mehr klare Rechenschaft. Zarathustra spielt offenbar an das Märchen von dem, der das Fürchten lernen wollte, an (I 2, 511, VII 210), das Wagner als Siegfriedmotiv benutzt hat; nicht fürchten können ist kein Verdienst. Abgrund ist hier wie Seite 418 zu deuten; mit Adleraugen sehen (V 24), mit Adlerkrallen fassen heißt, als überlegener Herrenmensch zuschauen und zugreifen (435, III 270, VIII 367).

5.

Vor der heerdenmoralistischen Gegenwart gelten die Eigenschaften des Herrenmenschen als böse, und doch bilden sie die eigentliche Grundnatur des Menschen, welche die eines Raubthieres ist (307, XII 352). Darüber haben sich alle Philosophen, welche wirklich diesen Namen verdienten, also nicht nur Philosophaster im Dienste von Kirche und Staat gewesen sind (149), übereinstimmend ausgesprochen, freilich zumeist unter Klage und Anklage! Für Zarathustra ist dieser consensus gleichwohl ein Trost (II 120, VIII 68), denn die besten Hoffnungen für die Uebermenschenzukunft gründen sich gerade auf die heute als böse verschrieene, kriegerisch und geistig erobernde Menschenart (278); doch besorgt Zarathustra fast, sie könne sich unter dem Überwuchern des gegenwärtigen Demuthstraining am Ende ganz verlieren. Die modernen Zärtlinge, zahme, gutmüthig gewordene Hausthiere (19), lassen den Verdacht aufkommen, als ob der Mensch bereits all seine angestammte Ferocität, das für seine Fortentwickelung am wenigsten zu entbehrende Element, eingebüßt habe (59, 213, 319). — Prediger der kleinen Leute ward Christus schon p. 386 genannt; als solcher nahm er das wild Chaotische und herrisch Aufstrebende der Menschennatur, das Zarathustra einer frohen Verheißung gleich achtet, als Einwand; er suchte ihnen ihre „Sündhaftigkeit“ auszureden, ihnen die Sünde abzunehmen. Zarathustra dagegen ruft ihnen zu: „nicht eure Sünde, euer Geiz selbst in eurer Sünde schreit gen Himmel (15, 129). Das soll aber natürlich nicht so verstanden werden, als ob das Verbrechen schlechthin zu verherrlichen sei, wie wohl mancher Gegner Nietzsches gemeint hat, ein Gegner also, der nicht umhin konnte, sich damit ausdrücklich zu seinen langen Eselsohren zu bekennen (417), oder wie Verbrecher ihre That rühmend

zu verbrämen suchten (II 262). Es handelt sich hier lediglich um die zeugungskräftige Bosheit jener Thatgewaltigen, welche das Intellektualisiren über ihr Thun Andern überlassen, mit der schenkenden Tugend von Haus aus auch das Gewissen für sie besitzen. — Schaf dürfte, wie Seite 183, den philiströsen Gelehrten bezeichnen sollen; plumpe Finger: II 326, IX 250, 280, B II 268.

6.

Nicht weniger verwahrt sich Zarathustra dagegen, als sogenannter Weltverbesserer mißdeutet zu werden. Er denkt nicht daran, gleich Christus der Andern Fehl wieder gut machen zu wollen, mag nicht einmal den schuldlos Leidenden ihr Leid tragen helfen, die Unstäten beruhigen (399), die Verkletterten sorglich zurechtweisen (376). Er schiebt jedes allgemeinere Verlangen dieser Art ebenso entschieden zurück, wie er bereits die besondere Hilfeleistung für den höheren Menschen, — als dauernde Fürsorge, — abgelehnt hat (411). Je gefährdeter die Menschen sind, um so besser werden sie sich mit der Zeit gegen ihre Gefahren zu wappnen lernen und, wenn sie auch vielleicht nicht mehr sich selbst erhalten können, doch ihren Erben ihre im Kampf gesteigerten Mittel hinterlassen. Der kleine Mensch geht kampflos, untragisch zu Grunde, daher zieht er seinen Samen mit sich hinab; der große endet tragisch, befestigt schon durch sein Beispiel die Position der nach ihm Kommenden. Von ihm her werden in langer Stufenreihe immer Bessere erstehen, bis schließlich das übermenschliche Wesen, der Blitz (18), in das Dasein tritt. Dann mag der Mensch, unfähig, sich neben jenem länger zu behaupten, vom Schauplatz abtreten; er lebt ja in seinem Erben mit fort, und zwar besser, als es in bloßer Menschengeneration der Fall gewesen wäre.

Die Quantität wird sich beschränkt zeigen, doch zu Gunsten der Qualität. Nur ist bei dem Erstreben solcher Zukünfte jede Uebereilung zu meiden, damit das Ziel um so sicherer erreicht werde, fester gegründet sei und längere Dauer verspreche (88). Das also, die Uebermenschenzeugung, ist Zarathustras neuer Erdensinn. Verglichen mit dem Sehnen der höheren Menschen, von denen sich ein jeder nur mit seiner eigenen, beschränkten Art Uebel beschäftigte (I 440, IV 265, V 4, VII 380), ist es ein höheres Sehnen; das Sorgen um individuelle Gebrechen erscheint vor Zarathustras Sorge um die Menschheit als ein kleinliches. Ihm kam der Ekel nicht aus persönlichen Nothständen, dem Ungenügen, daß er kein anderer Mensch sei, sondern er hielt den Blick auf das Allgemeine gerichtet und zürnte darüber, daß der Mensch kein Anderer sei (II 165, VII 324, XII 312). Zwar mögen sich auch die höheren Menschen zuweilen einreden, sie litten an der Menschheit als Ganzem anstatt an sich im Besonderen, denn sie geben ihrem Pessimismus nur zu gern einen unpersönlichen Anschein. Allein mit Unrecht, da sie doch alle zumeist auf ihre eigene Erhaltung bedacht sind und es besser haben wollen. Zarathustra dagegen will sich nicht bewahrt wissen, mag es auch weder für sich noch für seine Nächsten besser haben; er verlangt nach dem Fernsten, dem Uebermenschen, dem er sowohl sich wie die Nächsten aufopfern will (B II 337).

7.

Das oben flüchtig erwähnte Bild vom Blitz wird zu drei weiteren Metaphern ausgesponnen (VII 269, XI 186). Wie Franklin dem physischen Blitzschlag gegenüber den Blitzableiter erfand, so sind die Modernen ängstlich darauf bedacht, überhaupt alles Gefahrdrohende — Krankheit, Ver=

brechen und so fort — abzuleiten, zu zertheilen, unschädlich zu machen. Zarathustra dagegen will es für sich arbeiten lassen[1]) und zur Höherzüchtung unseres Geschlechtes ausnützen, gleicht also dem jüngeren Elektrotechniker, der sich die Elektrizität gleichfalls nützlich zu machen weiß. — Die zweite Metapher ist identisch mit dem Widmungsspruch VIII 338. Zarathustras Weisheit trägt zuweilen einen gewitterschwülen Charakter, gleicht der bedrohlichen Windstille und Finsterniß vor dem Sturme. So aber geschieht es jeder Lehre, welche einst den Blitz, die erhöhende That, gebären soll (334). — Endlich das dritte Bild: den Gegenwärtigen, dem Pöbel, will Zarathustra weder Erleuchtung bringen noch als erlaucht gelten, er will sie als blendender Wetterschein schrecken und mit betäubendem Schlage unfähig machen, sich zu retten. Mit dem Worte blenden mag auch der besondere Sinn der blendenden Wirkung von Nietzsches Stil verbunden sein; indem seine Schriften für die Gegenwart nichts anderes sind als ein glänzendes Feuerwerk des Geistes, bleiben die Zeitgenossen blind für die tiefere Bedeutung, die gegen sie selbst gerichtete Spitze der neuen Lehre.

8.

Zarathustra warnt davor, sich einer Aufgabe hinzugeben, der man nicht gewachsen ist (424); ihr Mißglücken erweckt allzu leicht den Anschein, als ob die Schuld nicht an dem Wagenden, sondern am Wagniß selbst liege. Vor allem redet sich dies derjenige gern ein, dem das Unternehmen scheiterte; derart aber wird er falsch. Nietzsche denkt hier offenbar an Wagner (XI 105, 256, 258), welcher ihm als Falschmünzer und Schauspieler in diesem Sinne gilt (370). Wie

[1]) II 331, XII 53, 54, 252, 253, 254, 266, 336.

früher vom Schminken (372), ist hier vom Uebertünchen die Rede; schieläugig ist, wer beständig auf die Wirkung schielt, die er ausübt. Die Erwähnung der starken Worte[1]) lehnt sich wahrscheinlich an Wagners oft gezwungene Worterfindungen, die der Aushängetugenden (B II 268) an sein geflissentliches Zurschaustellen moralischer Qualitäten an (III 80, 83). Der Glanz seiner Werke beruht, anstatt auf innerem Werth, auf theatralischer Routine und geschickter Effektberechnung. Lieber etwas scheinen als sein hält Zarathustra aber für ein modernes Decadencesymptom; es schmeckt ihm nach Pöbel. Auch dieser kann nicht redlich sein (44), da ihm jeder wahre Werth abgeht; er muß suchen, sich herauszuputzen. Immer wieder ertönt die Klage, daß ihm das Heute gehöre (356, 374, 429). Er trägt freilich keine Schuld an seinem lügenhaften Wesen und an seinem Unverständniß für wahre Größe (76).

9.

Nochmals wird Vorsicht, ja sogar Mißtrauen anempfohlen: der Tapfere, der gewöhnt ist, dem Feinde offen zu begegnen, pflegt vor Hinterhalt und Hinterlist wenig auf der Hut zu sein (VII 319). Weil er nur guten Gründen folgt, glaubt er, es genüge, sie vorzuzeigen, um auch alle Anderen zu gewinnen. Da sich aber der Pöbel überhaupt nicht nach Gründen[2]), sondern nach Nützlichkeitserwägungen zu entscheiden liebt und für ihn am Ende nur Vortheile überzeugende Kraft besitzen, so ist er nicht auf diese Weise zu leiten; weiter führt bei ihm das Versprechen von Ge-

[1]) I 562, III 76, 77, 78, VII 170, 417, 433, 479, VIII 13, 30, 170, B II 155, 195. — [2]) Wir lesen: „Was der Pöbel ohne Gründe einst glauben lernte“ anstatt: „Was der Pöbel ohne Gründe nicht glauben lernte.“ III 146, VIII 71, 295.

winn und Lohn, und auch prahlerisches Pathos vermag über das Volk immer noch mehr als ernste, sachliche Begründung (74). Schlichte Logik macht die Menge nur mißtrauisch. Es scheint freilich, als ob sich Nietzsche hier ein kleines Prodomo vom Wege zu pflücken suchte, nämlich die mangelhafte Begründung seiner Wiederkunftslehre als halb und halb beabsichtigt hinstellen zu dürfen glaubte. Wenn vom Pöbel wirklich einmal ein zutreffender Satz anerkannt wird, so ist der Verdacht erlaubt, daß er dies nicht etwa der besseren Stütze und dem höheren Werthe verdanke, sondern daß ihm irgend ein Mißverständniß, ein vermeintlich damit zu erzielender Vortheil emporgeholfen habe, ein Irrthum für ihn kämpfte (II 131). Dann gedenkt Zarathustra der bereits Seite 184 als unproduktiv geschilderten Gelehrten und ihres Hasses gegen die Schaffenden, die höheren Menschen. Der Geist des Gelehrten pflegt trocken und nüchtern zu sein, wie oft schon ihr Gesichtsausdruck, und unter ihren alles zergliedernden Fingern verliert die Natur jeden Glanz. Dafür werfen sie ihr dann Lüge und falschen Schein vor, wie der Dichtung, vermeinen stolz, sie allein sähen ohne fälschende Optik, indem sie alles und jedes schematisch betrachten. Zarathustra entgegnet, bei Solchen, die mit ihrem nüchternen Wesen auch bei dem besten Willen keinen Zugang zu poetischer Anschauungsweise erlangen könnten, sei bedachte Vorsicht noch kein Verdienst; wer nur thut, was er nicht lassen kann, der thut nichts Besonderes damit, auch wenn seine That bei einem Andersgearteten als Ausnahmethat gelten könnte. Und wer zu feig oder bequem oder klug oder phantasiearm zur Lüge ist, darf sich auf seine Wahrhaftigkeit ebensowenig einbilden wie Derjenige, der keine Gelegenheit zum Lügen fand. Wenn also der Gelehrte mit überlegener Miene vom Rausche

der Kunst und den Fieberträumen des Dichters spricht, so ist seine eigene, absolute Unfähigkeit zu dergleichen im Interesse seiner Erkenntniß eher zu bedauern als zu preisen; denn man kann über ein Gefühl, das man nie irgendwie selbst erprobt hat, auch nicht wissend sein; ein ausgekälteter Geist, eine erschöpfte Potenz hat leichtes Reden über Enthaltsamkeit! — Auch diese Stelle ist bezeichnend für Nietzsches Zurückbiegen von der wissenschaftlichen Skepsis zur dichterischen Mystik.

10.

Wer sich hohe Ziele steckt (422, II 374), der soll dabei nicht nur nicht über seine Kraft gehen, sondern auch nicht auf fremde Hilfe bauen (XII 222). Man kommt freilich auf fremdem Rücken und Kopf, unter Benutzung der Thatkraft und Denkkraft Anderer, rascher zum Ziel, als wenn man selbst Schritt für Schritt thut; zumal der lahme Intellekt genießt bei der geschickten Benutzung fremder Begabungen die größten Vortheile, — scheinbar! Sein Ungeschick wird um so größer, je weniger er sich selbstständig übt; und wenn er am Ziel sein und glauben wird, nun auf eigenen Füßen stehen und weiterschreiten zu können, so wird er stolpern. Der Gedankenketten, die ihn heraufgeführt haben, ist er, weil es fremde sind, nicht sicher genug, und so wird er jetzt mit einem Male den Faden verlieren und straucheln.

11.

Dem Schaffenden hat die Rücksicht auf das Werk, mit dem er schwanger geht, allem Anderen vorzustehen; nur seiner Aufgabe gegenüber besitzt er Pflichten (IV 362). Eine solche Auffassung läuft freilich der Predigt von der beständigen Ein- und Unterordnung des Einzelnen unter das

„Glück der Meisten" (419) entgegen; trotzdem wird für die Mutter immer ihr Kind, für den Helden seine That der einzige „Nächste" bleiben (XII 235). Schaffende sind einsame Menschen, gehen dem Nachbar gern aus dem Wege. Und wenn sie immerhin ab und zu auch einmal für diesen handeln, ihrer Umgebung und Gegenwart eine Wohlthat erweisen: ihr rechtes Schaffen gilt allein ihrem Werke, welches selbst um so größer sein wird, je zukunftskräftiger es auf fernste Möglichkeiten hinzielt (Uebermensch, 88). Zarathustra recapitulirt in einem vertieften Sinne den Inhalt seiner Rede von den Tugendhaften (135). Die Tugend soll nicht nur keinen Lohn verlangen, sie soll auch nicht als Lohn für den Nachbar auftreten; „unnützlich ist die höchste Tugend" (110, XII 24, 38). Von modernen Christen und Demokraten wird Tugend allerdings als Gesellschaftsnutzen definirt; daraus spricht der Eigennutz der Schwäche, die jedes Geben durch Gegengeben compensirt, „gleichgemacht" zu sehen verlangt (XII 280). So verspricht sich der Almosenspender Gottes Lohn für seine Gabe. Das aber ist Krämeregoismus, der Gegensatz zur heilen Selbstsucht (278), welche aus dem eigenen Schöpfertrieb ihr Recht und ihr Glück ableitet. Das Eingangsbild wird wieder aufgenommen; der Schaffende ist, als mütterliche Art Mensch, für sein Werk genau so eigennützig, wie es Eltern für ihr Kind sind, gleichviel, ob es schon das Tageslicht erblickte oder noch im Mutterschooße ruht. Wo es das Beste des Kindes gilt, übt die Mutter unbedenklich jede Vorsicht, jede Abwehr, jeden Raub (139, I 290). So erscheint auch bei Zarathustra alles unter den Gesichtspunkt der einen Frage gerückt: „Wird die Uebermenschenzeugung dadurch angenähert oder verzögert?" Wer immer es sei, der nach Höherentwickelung und Selbstüberwindung der Menschheit

verlangt: er darf sich nicht länger die vielmehr zum letzten Menschen hinneigenden, altruistischen Decadencewerthe als alleingültige einreden lassen.

12.

Mit der gleichen Anrede wie Seite 423 kehrt auch der gleiche Bilderkreis wieder (V 103, 334, VII 404, B II 54, 157); vom Schmerze der Gebärerin war schon p. 125 die Rede. Das Schaffen gleicht ebenfalls einer Krankheit, und noch das Geschaffenhaben hat seine Leidensgeschichte (3. Mose 12). Es wird also abermals die Parallele zum leiblichen Gebären gezogen; wie dieses, besitzt das geistige seine Wehen und sein Wochenbett. Die Henne gackert nach dem Eierlegen (III 205) vor Schmerz, wie Zarathustra (wohl mit Unrecht) meint; so verleitet den Dichter eine schmerzvolle Geistesgeburt zum Geschwätz. An den Schaffenden ist vieles unrein; viel Willkür, Irrthum, Einseitigkeit hängt ihnen und auch noch ihren Neugeburten an; dafür sind sie eben Schaffende und nicht Betrachtende. Starke Produktivität und reine Harmonie sind fast stets Gegensätze gewesen. So wenig die leiblichen Geburten die Mutter verschönern, so wenig machen die geistigen ihren Erzeuger liebenswürdiger (III 59); deshalb soll er nach dem Gebären seine Seele wieder reinwaschen (324), sich von den Einseitigkeiten und Unformen, die dafür noth gethan haben, wieder zu befreien wissen.

13.

Die schon im achten Abschnitt ertheilte Mahnung: „Wollt nichts über euer Vermögen“ findet jetzt besondere Ausdeutung für das moralische Gebiet; man mag dazu die gleichsinnige Rede über die Keuschheit vergleichen (78),

während diejenige vom Erhabenen (170) hier eine nothwendige Einschränkung erfährt. Wer über seine Kraft hinaus tugendhaft sein will, geht leicht dabei zu Grunde, aber Nietzsche liebt solches Zugrundegehen (51), warnt also nicht deshalb vor allzu hartem Selbstzwang (I 393, VIII 85). Er hält ihn dagegen überall dort für unangebracht, wo er, übertrieben, zu finsterer Vergrämung führt, weil er aus einer durchaus entgegengesetzten Veranlagung heraus ohne Erfolg geübt wird. Man soll, sein Erbe nützend, kein fortbildungsfähiges Element desselben nur deshalb auszubrennen suchen, weil es in der überkommenen Form zu gewaltsam erscheint; die Tugend, die wir üben, soll unsere Tugend sein (49), und dazu lassen sich auch noch lasterhafte Hänge großziehen (50). Der leitende Gedanke ist der, daß die Nichtachtung einer gewissen, durch Generationen hindurch gleichmäßig geübten Entwickelungstradition, ihre plötzliche Ausschaltung keine Entwickelungshöhe verspricht (II 386). Der Einzelne, der aus der Reihe bricht und mit einem Male eine völlig entgegengesetzte Tugend pflegen zu können glaubt als es die war, welche der Generationsverfolg, dessen Glied er ist, bisher hochzüchtete, wird nur in den seltensten Ausnahmefällen Glück damit haben, und selbst dann werden seine Erben wahrscheinlich wieder dem stärkeren Zuge der ganzen Kette anstatt demjenigen des Einzelfalles folgen. Es ist daher genug, böse Anlagen, die man auf dem Erbwege überkam, zu dämmen, zu leiten; es wäre aber gemeinhin zu viel, sie in ihr Gegentheil zwingen zu wollen. Als Beispiel dient Zarathustra der Sohn des débauché. Auch die Verknüpfung des Physischen und Psychischen wird wieder mit hervorgehoben: die Bevorzugung hitziger Getränke und Speisen leitet zu einer verstärkten Erotik hin; und wenn dies vielleicht auch noch nicht

im Vater selbst zu Tage tritt, so doch um so mehr in dem Sohne (113, 145). Ein derartiger Abkömmling soll jedoch weder glauben, er müsse nun selbst durchaus Säufer und Lüstling werden, — oft dient die frühe Beobachtung des schlimmen väterlichen Beispiels und seiner Begleitumstände sogar als Warnung und schlägt zum Heile aus; noch soll er meinen, er habe sich den entgegengesetzten Idealen zu ergeben, asketisch zu leben. Denn auch wenn er es durchzusetzen vermöchte und nicht mit seinem Vorsatze frühen Schiffbruch leiden und erst recht lässig gegen sich werden würde, so ließe sich der Erfolg in fast allen Fällen doch nur auf Kosten der Gesundheit und heiteren Gesinnung erreichen; das aber wäre ein zu großer und bedenklicher Preis dafür. Maß und Vernunft soll bei dergleichen Einschränkungen walten; Zarathustra verlangt nicht einmal stets die unbedingte Einhaltung der ehelichen Treue des Mannes. Wenn er von „zwei oder drei Weibern" spricht, so meint er damit zwar gewiß nicht offizielle Maitressenwirthschaft, spricht aber auch nicht lediglich von der Zeit vor dem Eheschlusse (II 315). Er erinnert an die Klostergründungen (II 146, dagegen VII 247, 262). Theils um sich wegen früherer Nachgiebigkeit gegen die „fleischlichen Lockungen" zu kasteien und theils, um ihnen künftig besser zu entgehen, zog Mancher in die klösterliche Klausur. Allein es ist erstens übertrieben, sich für ererbte Eigenschaften bestrafen zu wollen, zweitens auch schädlich; denn es zerstört Frohsinn und Leibesblüthe; drittens endlich bleibt es meist ganz ohne Erfolg, wirkt bestenfalls nur scheinbar. Der Trieb besteht nach wie vor, verkappt sich indessen fortan (III 246) und gleitet auf wollüstige Höllen-Phantasiebilder mit obligaten frommen Geißelungen und Aehnlichem über. Gerade die Einsamkeit ist am wenigsten geeignet, Leidenschaften auszurotten (IV

329); sie zieht dieselben erst recht groß. Eher lenkt ein geselliges Leben davon ab, und so ist das Alleinsein Solchen, welche einen Kampf in sich herumtragen, zu widerrathen. Inneres Vieh nennt Zarathustra den leidenschaftlichen Hang und Drang krankhafter Natur, hier wohl insbesondere die Sucht nach überladenen geschlechtlichen Reizungen. Er weist nochmals auf die Anachoreten der Kirche hin, indem er dabei weniger ihrer körperlichen Vernachlässigungen als ihrer schmutzigen Phantasieen gedenkt. Sie glauben nicht nur den Teufel in ihrer Nähe poltern zu hören, sondern schlagen sich auch beständig mit Wollustbildern herum. Nach ihrer Auffassung sind es ihnen vom Bösen zugesandte Versuchungen und Bedrohungen; nach Zarathustras Meinung aber sind es nur die entartenden Regungen ihrer gewaltsam unterdrückten Geschlechtsinstinkte. Man wird sich bildlicher Darstellungen (Teniers) des heiligen Antonius entsinnen, dessen Thier sogar das Schwein (277), ein bekanntes Symbol niederer Geschlechtsregung, wurde. Die Ideenverknüpfung ist dabei freilich eine andere gewesen.

14.

Zarathustra spricht sich gegen die Verzagtheit nach dem Mißlingen eines Versuches aus, für das er zwei Bilder benutzt: mißglückten Tigersprung und Spielerwurf. Er findet die Scham und Scheu übereilt, das plötzliche Zurückweichen — nicht nur das des Tigers; auch andere Katzen pflegen die einmal verfehlte Beute unbehelligt zu lassen, — unweise. Der kühne Wager sollte sich im voraus mit dem möglichen Mißlingen seines Unternehmens vertraut gemacht haben, sich also dadurch nicht aus seinem seelischen Gleichgewichte bringen lassen, sondern keck weiter wagen und anstatt kopfhängerisch zu werden lieber des eignen Unfalls

spotten. Zarathustra benutzt wieder einen als Laster geltenden Hang, die Spielleidenschaft, zur Darstellung einer Tugend; er stellte ja schon sich selbst als am Spieltische sitzend hin (336), ja das ganze Leben wird als ein Würfelspiel betrachtet; so früher als ein Schauspiel (57). Die alte spöttische Skepsis kommt hier wieder einmal zu Ehren. Wem Großes mißrieth, der braucht deshalb noch nicht ein Mißrathener zu sein; die Geschichte ist überreich an den Beispielen unglücklicher Helden, und wie zahlreich mögen erst diejenigen sein, von denen sie nichts weiß, weil ihre Unternehmungen schon im Keime mißlangen. Aber auch noch dann, wenn der Wagende sich über seine Befähigung getäuscht hätte und im Grunde doch ein Mißrathener, zum Helden untauglicher wäre: was liegt an dem Einzelnen? Das Werk, das dem Einen fehlschlagen mußte, weil er ihm nicht gewachsen war, kann schon morgen einem Andern, Besseren glücken, oder das von Jenem vergebens erstrebte Ziel auf entgegengesetzte Weise erreicht werden. Und wenn endlich nicht allein der Einzelne, sondern die Menschheit als Ganzes schon mißrathen und ihrem Ende nahe sein sollte, selbst dann hält Zarathustra seinen Muth aufrecht. Wohlan! wohlauf! spricht er und mag vier verschiedene Gedankenwendungen dabei im Auge haben. Zunächst die Wiederkunft, in deren Kreis der gebrauchte Ausruf gehört; sie verewigt ja nicht allein alles Mißrathen, jeden Verlust, sondern auch alles Glück, — und das überwiegt! Sodann denkt Zarathustra an seinen Uebermenschentraum, zu dem in gewissem Sinne auch der Untergang der Menschheit hinzugehört. Doch selbst wenn es nicht zu besseren Erben des untergehenden Menschen, also zu Uebermenschen, käme, so bedenkt Zarathustra drittens, daß die Natur für die Steigerung des Organischen auf Erden nicht nur auf

den Menschen angewiesen sein dürfte; sie kann dessen Stufe fallen lassen und von einer tieferen aus den Aufstieg auf das Neue versuchen, — die Entwicklungsgeschichte giebt zahlreiche Paradigmen für ein solches Verfahren. Zu viert, zuletzt wäre dann noch an die Mehrzahl der Himmelskörper, und wohl auch der bewohnbaren, zu erinnern.

15.

Häufiges Mißrathen läßt sich beinahe als auszeichnendes Symptom für eine Aufgabe betrachten: nur das Leichtfallende, Gewöhnliche pflegt anstandslos zu gelingen. Das Wort selten wird daher oft als Lobesbezeichnung, im Sinne von werthvoll, gebraucht. Daraufhin meint zwar Zarathustra, die höheren Menschen seien Mißrathene (410, 411), aber diese Offenheit ist nach dem Vordersatze jetzt keine Grobheit mehr, sondern klingt fast wie eine Schmeichelei. Und so sollten sie guten Muthes sein, in zwiefachem Sinne über sich lachen lernen: mit einem gewissen frohen Stolze und auch mit einer Art heiteren Spottes. Die gleichen Worte kehren Seite 430 wieder; von den vielen Möglichkeiten war p. 113 die Rede. Obschon die mißrathenen höheren Menschen, auch zum Frohmuth gewandt, immerhin noch Halbzerbrochene (V 334, VII 180, 433) bleiben, so braucht ihnen doch das Herz nicht mehr darüber zu brechen. Sie sind Uebergangsstufen und Versuchsstationen für die Fortentwicklung der Menschheit (VII 88, 89, XII 51, 52, 313, 425); kein Wunder also, daß sie nicht heil sein können. Sie tragen das Chaos in sich (19), den Sturm und Drang jener Gegenwart, welche in ihren Kämpfen die höhere Zukunft verheißt. Wieder wird des Uebermenschen als eines Sternes gedacht, der höhere Mensch aber dem Topfe verglichen, den die gährende Kraft der in ihm eingeschlossenen Flüssigkeit

zerschellt. Das ist kein Tadel gegen den Topf, aber auch kein Einwand gegen seinen Inhalt; in den großen Perioden geistiger Gährung geht mehr als Einer derart zu Grunde und braucht deshalb sein Leben doch nicht als nutzlos verschwendet zu betrachten. Möge er darauf zurückblicken, welcher Vertiefung des Glücksgefühles die organische Welt durch solche Opfer bereits heute theilhaftig geworden ist; in Einzelzug und Einzelhandlung fehlt es nicht am vollkommen Erscheinenden, und hieraus läßt sich neue Hoffnung zu weiteren Erhöhungen schöpfen (302). Goldene Reife: cf. p. 403.

16.

Zarathustra lenkt immer stärker auf seinen Optimismus zu, den er dem Pessimismus der höheren Menschen entgegenhält; noch bei der dritten Häutung (Wandlung) verlangt Nietzsche, der Wiederkunftslehrer, nach Erde (V 17), — preist das Leben. XII 289 ist vergleichend heranzuziehen. Schon früher hatte Zarathustra die Weltanklage als die eigentliche „Sünde" hingestellt (XII 291); er thut es hier abermals, in Anlehnung an Luc. 6, 25. Es hat an Christus selbst gelegen, daß ihm die Erde wie ein Jammerthal erscheinen wollte; auch wenn ihm seine ganze Natur den Pessimismus nahelegen mochte, hätte er bei besserem Zusehen doch vieles Irdische entdecken müssen, das vielmehr für den Optimisten sprach. Früher hieß es, er sei zu früh gestorben (107); aber schon das unbelehrte Kind findet mancherlei Grund zur Lebensliebe. Daneben mag Kind wieder als Bild des Schaffenden gebraucht sein (35); der Schaffende freut sich des Lebens, mag es ihm noch so schwer gemacht werden. Christi Liebesmangel wurde schon erwähnt (378); damit wird ihm gerade Mangel an derjenigen Tugend, welche der nach ihm benannten Religion

heute als Haupttugend gilt, vorgeworfen, und in der That zeigen uns die Evangelien oft einen lieblosen, hartherzigen Messias; so jenen, der gegen die Weltfreude mit der Verheißung von Heulen und Zähneklappern wettert. Zarathustra meint, selbst wenn es Jesus unmöglich gewesen wäre, die Erdenfrohen liebzugewinnen, hätte er sie nicht gleich derart zu verfluchen brauchen; er konnte vorübergehen (262). Nun aber hat er sogar seine eigene Lehre von der Feindesliebe durch seinen maßlosen Haß zerstört. Er war eben ein Unbedingter (74), kam vom niederen Volke her und theilte dessen Geschmack, der ein schlechter Geschmack ist (386). Selbst in hohem Grade lieblos, hätte er sich wenigstens nicht wundern sollen, daß er nicht überall Liebe fand; erst wenn er weniger Partei gewesen wäre, hätte er Grund gehabt, darüber zu zürnen. Es ist offenkundig, daß hier wieder ein anderer Jesus als der im freiwilligen Bettler dargestellte geschildert wird; während der letztere vielleicht nur allzusehr Nietzsches eigene Construktion ist, entspricht der hier vorgewiesene der Zeichnung, welche die dominirenden Partien der Evangelien, die ersten Christen und die mittelalterlichen Kirchen von ihrem Heiland entworfen haben. Auch dadurch hat dieser Christus seinen Liebesmangel bewiesen, daß er Liebe wieder verlangte; große Liebe aber will mehr als Gegenliebe (VIII 10, XI 49, XII 364, 402, 403); sie träumt nicht ein holdes Schäferidyll, sondern verlangt nach voller Auslassung ihres Zeugungsdranges. Der Schaffende ist der umzuschaffenden Menge gegenüber ein gewaltthätiger Liebhaber. — Und nochmals warnt Zarathustra vor den Unbedingten; sie sind Heerdenmoralisten, Decadente. Der Fanatiker, welcher blinden Glauben für sich fordert, ist im Grunde nur ein armer Kranker, der durch seine schlimmen Urtheile über das Leben dieses erst

zu einem schlimmen macht; die Welt durch sein Ressentiment gegen alles Frohe und Lichte trübt. — Zu den schweren Füßen vergleiche Seite 385, XII 289, zu den schwülen Herzen Seite 134. Wo der Geist der Schwere heimisch ist, da erscheint das Leben schwer und dumpf.

17.

Da sich die Entwicklung zum Höheren gerade bei den Besten oft sonderbarer Mittel, wie Krankheit und Noth, bedient, so geht sie gleichsam auf krummem Pfade (XII 291, 335); sie schreitet über die mißrathenen, halbzerbrochenen höheren Menschen zum Uebermenschen hin. Zarathustra denkt dabei an die Rückenkrümmung einer sich zum Sprung anschickenden Katze, wie er vorhin den Tiger, der nach mißglücktem Satze scheu zur Seite weicht, zum Bilde wählte. Auch des Schnurrens der Katze wird als eines Ausdrucks froher Erwartung gedacht; dieses innere Glück fehlt freilich den höheren Menschen. Wer, wie Zarathustra, seinen Weg fand (29, 58, 285, 286) und nun die eigene Bahn zieht, der schreitet frei und froh einher, und je näher er seinem Ziele kommt, um so leichter, tanzender wird sein Schritt. Damit ist Zarathustra der Gegensatz eines Stöcker; er will auch nicht von Andern als strenge Regel und Norm genommen sein, obschon er einsieht, daß er diesem Geschick nicht immer und überall entgehen kann; er denkt dabei sowohl an die Bildsäulen, die ihm eine spätere Zukunft errichten wird, als an die starre und stumpfe Verehrung, welche ihm dann auch breitere Mengen darbringen werden[1]). Gleichwohl erscheint ihm eine Versteinerung seiner Lehre zu einer conservativen Rechtgläubigkeit als ein schlimmes Mißgeschick; er selbst hat ja nichts so sehr geschätzt wie

[1]) IV 350, 351, XI 360, 365, XII 180.

stete Entwicklung und Wandlung. Sie hielt ihn frisch und froh, so daß jetzt auch der Anblick von Leidendem und Unzulänglichem, ja der des kleinen Menschen seinen jasagenden Muth nicht mehr hemmt. Wie ein leichter Vogel läuft er über die gefährlichsten Gründe hinweg, tanzt auf ihnen wie der Schlittschuhläufer (B I 80, V 18) auf gefegtem Eise (XII 290). Auch die höheren Menschen fordert er, mit einem in dieser Rede noch mehrfach wiederkehrenden Spruche, zur Theilnahme auf. Feierlich hebt er mit dem sursum corda an (I 14, VIII 21), fügt dann aber sofort hinzu, daß sie auch die Beine, die thätig fortschreitende irdische Entwicklung, nicht vergessen sollen. Noch ausgelassener ist die letzte Aufforderung, sogar auf dem Kopfe zu stehen. Von allen Seiten her, also auch in ihrer Kopfstellung, sollen sie die Dinge betrachten lernen, die überkommene nüchterne Intellektualität dann und wann unter sich zu sehen wissen, gelegentlich alle Werthe umwerthen.

18.

Wie Christus Leiden und Trauern heilig sprach, so Zarathustra den Frohsinn; dem christlichen Symbol der Dornenkrone stellt er den symbolischen Rosenkranz seiner Lehre entgegen (V 362, XII 285, 324). Frohe kränzen sich gern mit Rosen; Zarathustra krönt seine Lehre mit seiner Weltfreude. Diese hat er sich trotz seines eigenen schweren Geschickes und trotz seines ursprünglichen Hanges, am Menschen zu leiden (42), mitten in einer Umgebung von christlich-demokratischen Weltanklägern aus eigener Kraft gewonnen. So darf er sich jetzt einen Tänzer, einen dithyrambisch Begeisterten nennen; auch einen Leichten: er ist der Feind des Geistes der Schwere, gleicht dem Vogel, welcher die Flügel zum Aufschweben lüftet und damit zu-

gleich seine Genossen begrüßen zu wollen scheint. Indem Zarathustra sich zu seinem Geistesfluge anschickt, winkt auch er die ihm Gleichgesinnten herbei (281, 338). Er fühlt sich zu seinem letzten und höchsten Flug, der Wiederkunftsverkündigung, bereit und ist selig darüber. Die Wörter leicht und fertig werden dann noch zu dem Worte leichtfertig verbunden; es mag den keck sich selbst Wagenden im Gegensatz zum ängstlichen Grübler bezeichnen sollen. Einen Wahrsager nennt sich Zarathustra (334, 354), mehr noch einen Wahrlacher; seine Verkündigung ist eine freudige. Daneben entsinne man sich des Mottos des „Fall Wagner“: ridendo dicere severum. Zu Ungeduldigen vergleiche p. 346, zu Sprung und Seitensprung (unerwarteter Selbsteinwand, Optik aus vielen Perspektiven, Versuch und Gegenversuch) p. 352.

19.

Zarathustras Glück ist ein leicht schwebendes (X 377; dagegen B II 186), aber er räumt ein, daß es auch schwerfälligere Naturen und plumpere Denker gebe (häßlichster Mensch!), für die das Glück ihrer Natur nach eine andere Gestalt haben müsse und vielleicht mehr in der Ausführung besonderer Akrobatenkunststücke bestehe. Eher Elephanten als Vögeln gleichend, haben diese unglücklichen Glücklichen von Vogelfreiheit keine Ahnung; langwierige und künstliche Versuche von schwierigen, möglicherweise jedoch ganz unfruchtbaren Problemen machen ihre Art Glück aus. Zarathustra findet sie närrisch, aber er meint, sie sei immer noch besser als das Versinken in Mißmuth. Ungeschicktes Tanzen mag lächerlich erscheinen und ist trotzdem lahmem Gehen vorzuziehen; denn aus ersterem redet die Lust, aus letzterem die Unlust. Wenn es daher auch nicht jedermann möglich ist, Zarathustras Vogelfreiheit und Weisheit zu schmecken,

so kann aus seinem Beispiel doch wenigstens jeder die Lehre ziehen, daß die Lust förderlicher ist als die Unlust, und wer nur will, wird auch noch dem Schlimmsten irgend eine gute Seite, nein, zwei gute Seiten abgewinnen (142, 299); Lust ist tiefer als Herzeleid. So sollen sich auch die verdrossenen höheren Menschen auf ihr rechtes Bein, auf das Tanzbein stellen; sie sollen erkennen, daß selbst ihre Unzulänglichkeit bei richtiger Betrachtung einen lebenbejahenden Charakter annimmt; in welchem Sinne, hat Zarathustra bereits gezeigt (426). Wenn sie sich seelisch wieder aufgerichtet haben, werden sie ihr Trübsalblasen (266) und ihr Einstimmen in die Weltanklage rasch vergessen. — Unter des Pöbels Hanswürsten sind offenbar solche Autoren verstanden, die mit künstlichen Possen und Lachgrimassen, anstatt mit echter Herzenslust, Optimismus verbreiten möchten; in diesem Sinne hatte Nietzsche Eduard von Hartmann als Parodist bezeichnet (I 360 bis 366, 372, X 273; cf. auch I 400, 401).

20.

Für den Schlußabsatz zeigt sich das Mistrallied benutzt (V 360); Anklänge daran fanden sich schon wiederholt vor (121, 143, 301). Die Berghöhlen deuten auch hier auf die Denkereinsamkeit hin, aus welcher der Schaffende, der Wind, hervorbricht (XII 288, 290); er tanzt nach eigener Pfeife, will auf seine eigene Weise lustig sein und die breiten Menschenmassen, das Meer, nach seinem Willen lenken. Er weiß auch den Steifsten und Bedächtigsten zur Begeisterung mit fortzureißen, schafft selbst den Esel zum Pegasus um, und macht umgekehrt noch den Wildesten (die ihre Jungen hütende Löwin) zahm, gewinnt ihm süße Milde ab. Kleinliches und Klägliches aber jagt er von dannen; ihm will er als böse gelten (122). Unter Distelköpfen sind

stachlichte Grämlinge, unter welken Blättern unheilbar Sieche und Decadente, die schneller dahinfahren sollen (264), unter dem Unkraut unnütze Schmarotzer zu verstehen (285). Die Distel köpft der Sturm (der Schaffende); das welke Blatt fegt er hinweg und das Unkraut reißt er aus. Vom Tanz auf dem Moos war p. 428 die Rede. Dann werden die Pöbelschwindhunde erwähnt, im Mistrallied zunächst als Phthisiker zu deuten, hier, in das Geistige gewendet, vielleicht mehr das Sinnbild leerer Schwätzer (VII 346). Als mißrathenes, düsteres Gezücht tritt der Pessimistenchor auf; der freie Geist aber wirbelt ihm Staub in die Augen und verjagt ihn; der Anblick des Frohen beleidigt die eingeschworenen Schwarzseher, sie halten ihn nicht aus. — Der Optimismus ist es, der dem höheren Menschen noch abgeht; er weiß sich noch nicht über seine Unzulänglichkeit hinauf und hinweg zu schwingen, und sein Schlimmstes ist, daß er überall Schlimmes zu erblicken vermeint. Er würde durch die Einverleibung eines besseren Urtheils über das Leben keineswegs zur Philisterbehäbigkeit herabsinken müssen; die Lebenslust, welche auch der Unlust in das Auge sah, ja sie als zur Lust nöthigen Faktor erkannt hat, ist eine wesentlich andere als die Rosabrillen-Trägerei seichter Weltbeschöniger. Gern würde Zarathustra dem höheren Menschen die eigene Lebensfreude in den Schooß werfen (345). Man vergleiche Seite 108; dort warf er den Freunden sein Werk, seine Lehre, als goldenen Ball zu; aber auch sein Jasagen, seine Rosenkranzkrone ist ein unmittelbarer Bestandtheil seines Werkes.

Das Lied der Schwermuth.

1.

Für Zarathustra, welcher an den reineren Odem seines Alleinseins und stilleren Denkens gewöhnt ist, ist die Luft in der Höhle nach dem Mahle zu drückend geworden; so lockt es ihn hinaus in das Freie mit den besseren Gerüchen, dem seligeren Schweigen (271); er ist daselbst seines Stolzes und seiner Klugheit sicherer, als er es inmitten der höheren Menschen sein kann. Der Kontrast zwischen deren Atmosphäre und derjenigen von Zarathustras früherem Alleinsein wird mithin als Einwand gegen die Gäste selbst geltend gemacht (IV 215). Auch die Thiere, welche sich gleich anfangs gegen sie gesträubt hatten (406), waren geflüchtet (413) und kehren erst jetzt zu ihrem Meister zurück; mit liebendem Aufblick schmiegen sie sich an ihn an (344). Daß der gute Geruch und die gute Luft eine immer größere Rolle in der Zarathustradichtung, wie überhaupt in Nietzsches späteren Werken, spielen, mag als ein Anzeichen für seine wachsende Empfindlichkeit solchen Dingen gegenüber, welche ihrerseits wiederum das Anzeichen der Reife des Spätlings ist, Beachtung verdienen.

2.

Während Zarathustras Abwesenheit sucht der alte Zauberer die höheren Menschen wieder für den Pessimismus einzufangen, und es gelingt ihm. Er hat längst auf diesen Augenblick gewartet. Damit kommt auch der Geist der Schwere (Teufel p. 58), Zarathustras Erzfeind (229), wieder zu Worte; ein echter Truggeist, liebt er es, idealistische Hinterwelten hervorzuzaubern, um die reale Welt dadurch zu beschimpfen. Oft wird er, meint der Zauberer, ihm

selbst zur Plage, trotzdem aber bleibe er ihm zugethan. Er bildet sich auf seine Weltanklage offenbar nicht wenig ein, und die Behauptung seines Ankämpfens gegen dieselbe wird daher nicht allzu ernst zu nehmen sein. Er weiß, daß die höheren Menschen gleichfalls zuweilen eine Art Lust in ihrem Weltschmerz empfinden; so schmeichelt er ihnen, nennt sie freie Geister und Wahrhaftige sowie Büßer des Geistes (371), auch Entfesselte, weil sie von allen alten Idealen losgebunden sind, und große Sehnsüchtige infolge ihres Ungenügens. Bei der Anspielung auf den Tod des alten Gottes ist diesmal Gott in erweitertem Sinne als altes Ideal schlechthin zu verstehen; noch ward den höheren Menschen kein neues dafür geboren. Daher sind sie der Schwermuth rasch zugänglich, und der Zauberer findet leichtes Spiel. Nur in Zarathustras Gegenwart fühlte er sich ohnmächtig: vor dem Menschen ohne Ekel (391) ist der Pessimismus machtlos und ergreift vor ihm ebenso die Flucht, wie sich der christliche Teufel vor Kreuz und Weihwasser zurückzieht. Auch der Teufel des Zauberers wird ja als eine Art Höllengeist citirt. Die höheren Menschen kenne er gut, meint der Zauberer mit Recht: gehört er doch selbst ihnen zu; und auch auf die Schwermuth muß er sich deshalb gut verstehen. Aber er glaubt, sogar Zarathustra zu durchschauen. Daß er ihn als einen Unhold den bösen Dämonen zurechnet, muß von des Zauberers pessimistischem Standpunkte aus natürlich erscheinen; doch er hält, wie dies schon der Wahrsager gethan hat, Zarathustras Optimismus nicht einmal für echt und fühlt sich daher auch wieder zu diesem Unholde hingezogen. Zarathustra gilt ihm als geheimer Melancholiker, trotz seiner Verkappung unter der Karnevalsmaske des heiligen Heiterlings, der das Lachen selig sprach (428). Mit seiner Annahme geht der Zauberer freilich zu weit; er hat

nur insofern Recht, als auch Zarathustra von einer trüben Jugendstimmung herkommt, die gelegentlich wohl noch einmal durchbricht; wir müssen immer wieder daran erinnern, daß die höheren Menschen als Vorstufen Zarathustras aufgefaßt werden können, wie sie ja auch Urväter des Uebermenschen werden sollen, und sogar des Zauberers hier folgendes Lied wird sich wieder als ein zunächst aus Nietzsches eigenem Innern herausempfundenes erweisen; die Bezeichnung der Melancholie als Abenddämmerungsteufel paßt gut zu der bekannten früheren Wiederkunftssensation. Nackt will sich diese Schwermuth jetzt zeigen, im Gegensatz zu dem Mummenschanze, von dem soeben die Rede war; auf solche Weise müsse sich erkennen lassen, ob sie Incubus oder Succubus, männlich oder weiblich sei, herren- oder heerdenmoralistischen Charakter trage, der aufsteigenden oder absteigenden Linie diene. Dann folgt ein Anklang an Seite 159; auch den besten Dingen komme der Abend, heißt es; auch die beste Lust verliere sich in Schwermuth. Und so hebt der Zauberer, mit einer zunächst tröstlichen, dann aber in das Trostlose umschlagenden Abendschilderung seinen Gesang an.

3.

Wir interpretiren das Lied vorerst wieder im Sinne seiner Conzeption, im Sinne Nietzsches. Der Eingang stellt, wie soeben gezeigt, eine Reminiszenz an jene Abendstimmung dar (C I 78), welche in Nietzsche neben melancholischen Todesahnungen den Gedanken an die Wiederkehr als Tröster wachzurufen pflegte. Das oft Empfundene wird als einzelner Fall behandelt; innerhalb des Zarathustrabuches besitzt die Stunde, die im Anschluß an das erste Tanzlied geschildert worden ist (159), die größte Aehnlichkeit mit unserer Stelle. — Nachdem das Nachmittagslicht abgenommen hat, tritt die

Ferne klarer hervor, als es unter den flimmernden, senkrechten Sonnenstrahlen der Fall ist. Der Thau ist ein altes Bild für Thränen; auch hier bereitet der Gedanke an die Abendfeuchtigkeit eine Stimmung vor, die still weinend sich auströsten möchte. Unsichtbar und ungehört erfolgt des Thaues, des Wiederkunftstrostes, Niederquellen; sein Schuhwerk ist zart (39); die Antheilnahme an großem Schmerz tritt gern mit gedämpften Stimmlauten auf. Es liegt etwas Weibliches über diesen Eingang gebreitet. Gleich dem Thautropfen, welcher die sonnverbrannten und staubbedeckten Grashalme erfrischt, erquickt auch der Wiederkunftsgedanke in seinen späteren, milderen Phasen das vom Zweifel versengte, vom Grübeln müde gewordene Herz (150, XII 342); die ersehnten himmlischen Thränen sollen vielleicht die erträumte Wiederkunftsgewißheit bedeuten. Aber boshafte Sonnenblicke werden ihnen gegenüber gestellt. Wenn sich die Sonne gegen Abend zu neigen beginnt, so färbt sie, noch ehe das bunte Farbenfeuerwerk der Ferne aufleuchtet, die nähere Umgebung mit einem merkwürdig energischen gelben Ton, der in gewissem Sinne etwas Stechendes besitzt. Zarathustra nennt ihn, seine Nuance in das Psychische wendend, schadenfroh (VII 182). Dazu bilden die schwarzen Trauerbäume einen lebhaften Farbenkontrast. Das ganze Bild ist in seiner südländischen Naturtreue ebenso unübertrefflich, wie in seiner seelischen Auslegung. Die Sonne, diesmal als Symbol einer letzten Erkenntniß zu verstehen, höhnt den Menschen mit spöttischem Blicke; sie schmettert durch den rasch aufzuckenden, schmerzlich empfundenen Gedankenblitz, daß es für die Menschensinne schlechterdings keine absolute Wahrheit geben könne, nieder. Auch die Wiederkunftsidee ist doch nur Traum und Dichtung. Die Verzweiflung hierüber ist ein zweiter, weiblicher Zug dieses

Liedes; der männlich Schaffende weiß zwar auch, daß er nur auf Irrthümern bauen kann, doch das hindert ihn keineswegs am fröhlichen Bauen (IV 322), und damit gilt ihm das Sonnensymbol nicht mehr als dasjenige der den Menschen verschlossenen letzten Wahrheit, sondern als das seiner jeweiligen zeugungskräftigen Zukunftshypothesen (Uebermensch, Wiederkunft). Diese Wandlung in das Männliche kommt in dem Gesang indessen erst später zum Ausdruck; hier ist noch von jenem Freier der Wahrheit die Rede (74), der es als Einwand gegen sich empfindet, an jeder Gegenliebe der Wahrheit verzweifeln zu müssen (I 408, 409, IV 297), wenn sich auch vor der Menge vorgeben läßt, daß man sie besitze. Er gleicht dem Raubthier (307), das sich auf List und Schleichweg angewiesen sieht. Das Eine allerdings hat er erkannt, daß Irrthum, Lüge und Betrug, auch Selbstbetrug, dem thätigen Leben unentbehrlich sind, weil sie es besser zu fördern vermögen, als alles Zweifeln, welches nur lähmt, stillstellt, tödtet. So ist der wieder willkürliche Werthe schaffende Denker lüstern nach der Volksmasse wie nach einer Beute; er will ihr seine Weltauslegungen trotz ihres fiktiven Wesens und Versuchscharakters gewaltsam aufdringen, und sie deshalb auch nicht merken lassen, daß er selbst daran zweifelt; er muß sich also verstellen, lügen (165); ja er wird, um schaffensfroh bleiben zu können, nach Möglichkeit auch noch sich selbst einzureden suchen, am Ende werde er doch vielleicht die Wahrheit erfaßt haben. So vergewaltigt er zeitweise auch noch das eigene Ich und fällt sich selbst zur Beute, bis dann wieder der einsichtigere Zweifel durchbricht und ihn, wie hier, mit Hohn überschüttet (I 507, IV 23). Derart wird aber sein Gebahren, anstatt einer Wahrheitsforschung, eher einem kunterbunten Narrenphantasiren vergleichbar; es ist voll inneren Widerspruchs.

Dafür, daß Nietzsche hier thatsächlich auch an sich selbst denkt, vergleiche man p. 188, 254 und V 349. Die lügnerischen Wortbrücken und Regenbogen haben gleichen Sinn wie Seite 316, könnten aber insbesondere auch auf den Uebermenschen, dem Brücke und Regenbogen ebenfalls zum Bilde dienten, zu beziehen sein. Für den Ausdruck „falsche Himmel“ ist das „Reich der Wolken“ p. 188 heranzuziehen; es fehlt dem Idealträumen an aller Sicherheit. Als Gegenbild zu dem beschriebenen, unglücklichen Liebhaber der Wahrheit wird nun auch dargethan, wie man sich den erhörten Freier, den Ehemann der Wahrheit, also denjenigen, welcher das Absolute wirklich erfaßt hätte, vorzustellen haben würde. Ein Wunschlos-Gewordener, dürfte er nicht mehr die geringste Unebenheit, das heißt Schwankung der Gefühlswärme, in seinem Denken verrathen, — sofern er überhaupt noch dächte; ein Gleichgültig-Gewordener (III 56), müßte er dem archaischen Gottesbilde, also etwa einer jener hieratisch starren Pylonengestalten der altägyptischen Tempelhöfe, ähneln. Damit wird bereits zu verstehen gegeben, daß der Besitz der Wahrheit für den Menschen todbringend sein würde (Bild zu Sais, V 10, 93, VII 128; es liegt nicht an der „Schuld“, wie Schiller meint, es liegt an der Natur der Wahrheit selbst, daß sie lebensfeindlich ist; I 56). Alles Streben, alle Bewegung, alle Entwickelung, aller Fortschritt hätten für den, der bei dem vollkommenen Wissen angelangt wäre, aufzuhören; und so wäre es nicht einmal gut, meint Nietzsche, wenn die Wiederkunftslehre volle Gewißheit sein würde. Doch bleibt dieser Gedanke hier ganz im Grunde verborgen. Der abgewiesene Freier der Wahrheit ist immer noch besser daran, als der erhörte; ein beweglicher Bilder- und Idealstürmer, ein Immoralist, der jedes Moralgebot einmal umwarf, bleibt er in der Wildniß

heimischer als im Tempel (150). So wird er der Katze verglichen, die als Dieb zum Fenster einsteigt; er bricht in jedes moralische Werthungsbereich ein. Vom Uebermuthe Zarathustras, der dem Zufall, dem Unerwarteten, dem Furchtbaren (226) holder ist als der Regel, dem Bekannten und Vertrauten, und der lieber im Urwalde (XII 328), dem gefährlichsten Denkbezirke, als im Promenadenhölzchen philosophischer Gemeinplätze weilen mag, war schon wiederholt die Rede. In seiner Schätzung des Tropendickichts gleicht er den großen Raubkatzen (II 7), die bereits als Bilder seiner wilden Weisheit (122, 150), seines Herrenmenschenthums (212) und seines Lebensideales (332) auftraten. Zu sündlich-gesund vergleiche VII 127, zu schön und bunt C I 127; es wird auf den hohen ästhetischen Werth der Renaissancemenschen-Art hingedeutet. Die lüsternen Lefzen bezeichnen die glühende Lebenslust, welche sich mit spöttischem und selbst mit grausamem Machtwillen verschwistert; der Charakter des Liedes schlägt hier also in das Männliche, sogar outrirt Männliche um und aus der Klage wird plötzlich ein Lobgesang; jenes „Narr“, „Dichter“ und „Lüge“, das erst so unwirsch tönte, klingt nunmehr fast wie ein Triumphruf. Das Leben wird hier sogar gerade deshalb verherrlicht, weil es sich auf Irrthum und Gewalt aufbaut und keine endgültige Lösung der großen Schlußfragen des Wissens sowie des sittlichen Handelns zuläßt.

Auf das Bild der Raubkatze folgt dann noch das gleichsinnige des Raubvogels, dessen langes, einsames, hohes Schweben und Hinabblicken in die ineinandergeschalteten Felskessel das Schauen des Denkers in die Tiefe seiner Probleme verbildlichen soll; Abgrund = Wiederkunft: p. 230, 314. Der Adler schaut nach Beute aus, und ein gleiches thut der Wiederkunftslehrer; seine Beute sind die Lammes-

seelen, die Heerdenmenschen, gegen die er sich immer schärfer wendet, da sie ihm seinen Wiederkunftstraum verleiden. Er ist lüstern danach, die Trugwerthe der Heerdenmoral zu zerreißen, denn er haßt in ihnen die Niedergangswerthe der Menschheit. Kraftlos und kraus sind Sklaventugenden; die fromme Denkart von Knechten ist bloße Feigheit. Noch einmal erscheinen die beiden Metaphern Raubkatze und Raubvogel, Adler und Panther nebeneinander; sie geben Zarathustras innerstes Wesen und Sehnen wieder. Er nennt sich zwar immer noch Narr und Dichter, doch nicht mehr mit der früheren, herben Bitterkeit; er erschaute sowohl das Hohe, Seltene, Machtwillige, wie das Niedere, Alltägliche, Ohnmächtige des Menschen und zerriß Beides. Selbst der Machtwilligste von allen, mußte er jedes ältere Ideal und höchste Werthungssymbol einschließlich des Gottesglaubens seiner bevorstehenden Wiederkunftsverkündigung als einem Höheren zum Opfer bringen; und das Schaf im Menschen, seine mittelmäßige Moralhörigkeit, zerriß er erst recht. Doch in seinem Vernichten keimte auch schon sein Schaffen, seine Lebensfreudigkeit. Wieder erklingt hier ein verschärfter männlicher Instinkt; und damit endet die den Sonnenblicken in den Mund gelegte Rede, wir werden in die Landschaft und Stimmung des Eingangs zurückversetzt, nur sind beide inzwischen noch abendlicher geworden.

Im Westen glüht jetzt die Sonnenuntergangs-Purpurröthe im vollsten Glanze; sie verbildlicht das letzte, höchste Aufzucken der Ekstase Nietzsches. Im Osten aber bereitet sich schon die naturgemäße Reaktion, der Umschlag zum neuen Seufzer vor; die Mondsichel kommt herauf. Der Kontrast zum rothen Westhimmel läßt das östliche Firmament fahl erscheinen, und in solchem Falle zeigt der Mond sich oft grün gefärbt. Auf das Psychische angewandt, soll dieses Gleichniß

einen scheinbaren Neid des Geschickes symbolisiren, welches jeder seelischen Fluth sogleich die Ebbe folgen läßt. Sonne und Mond sind bei Nietzsche Gegensätze gleich fruchtbarem Schaffen und kleinmüthiger Sterilität (178); nach der Tageslust und dem Tagewerke naht die unfreundliche Nacht. An den letzten Lichtern der Abendröthe wie an hängenden Rosengärten hinsichelnd, schneidet der Mond ihre Blüthen ab; erbleichend sinken sie der Vergessenheit in den Schooß. So dämmert die seelische Begeisterung Nietzsches schrittweise aus. Er sagt es selbst, wie er mit seiner Metapher das Hinschwinden seiner soeben noch stolz geschwellten Stimmungshochfluth bezeichnen wolle. Er habe eine Zeitlang gewähnt, zuerst in der Uebermenschenidee, dann im Wiederkunftsglauben, die Wahrheit selbst erfaßt zu haben; sein Intellekt sehnte sich nach einer Gewißheit. Als er aber später die Unmöglichkeit des Zuganges zu irgend einem wahren Erkennen immer besser durchschauen lernte, da ward er zunächst des Intellektes müde, fühlte sich krank, verlangte nach Abend und Schatten, nach Ende und Tod. Seine neue Einsicht in die Unzugänglichkeit aller letzten Einsichten versengte und quälte ihn weit mehr, als es sein anfänglicher Wahrheitsdurst gethan hatte. Das Lied schließt also im Sinne der aus dem Eingang wiederholten Verszeilen; da es hier als der Gesang des Zauberers gilt, muß es pessimistisch abklingen und eine spätere, letzte Wandlung Nietzsches unberücksichtigt lassen.

Zum Zauberer, zu Wagner wollten derart nur die beiden ersten und beiden letzten Absätze passen, denn nur sie sind pessimistisch abgetönt und tragen ein vorwiegend weibliches Gepräge; die mittleren Abschnitte dagegen, welche den Panther- und Adlervergleich geben, stimmen in ihrer froheren, männlicheren Tonart allein zu Zarathustra; man müßte denn an Wagners älteres Siegfriedsideal erinnern

wollen (I 551). Wenn Wagner in der Walküre Wotan sagen läßt: „Noth thut ein Held, der, ledig göttlichen Schutzes, sich löse vom Göttergesetz“, so wäre es freilich erlaubt, dies mit: „Uebermensch“ zu übersetzen; und wer an derartigen Gedankenspielen Geschmack findet, der könnte sich durch folgende Stellen sogar an die Wiederkunft gemahnt fühlen: „Mehr als der Ewigen Ruhm ist mir der Ring“. (Wiederkunft), „gilt mir werther als aller Götter ewig währendes Glück“ (Jenseitsglaube). „Denn selig aus ihm leuchtet mir Siegfrieds (des Uebermenschen) Liebe“. (Gesammelte Schriften 1888, VI p. 205.) „Der Welt Erbe gewann mir ein Ring“ (a. a. O. p. 238). „Doch möcht' er den Ring sich errathen, der macht ihn zum Walter der Welt!“ (p. 243; Hazar). Aber der alte Götterdämmerungsschluß ist schon ganz Parsifal, spricht von der „Weltwanderung Ziel“, der „Erlösung von Wiedergeburt“, „alles Ewigen seligem Ende“, was nach Wagner auch „in der Wirkung des musikalisch ertönenden Dramas mit höchster Bestimmtheit ausgesprochen wird“ (p. 256). Auf das Femininische in Wagners Charakter[1]) haben unter Anderem Nordau, Lombroso hingewiesen; im umgekehrten Werdeprozeß, als ihn Nietzsche zurücklegte, ist Wagner mehr und mehr Pessimist und Christ geworden; er hat zumal im Parsifal, dem „reinen Thoren“ (Nur Narr!), den Versuch gemacht, die Anklage des irdischen Lebens durch Kunstmittel einzubürgern, welche unter einem Lobe der Keuschheit ein hysterisch wollüstiges Element vorweisen; nicht nur in der musikalischen Wirkung, sondern auch schon in einigen Scenenbildern (VIII 18, 31, 32, 197). Daß das Keuschheitslob als Gelegenheitsmacherin, in der Ausmalung sinnlicher Ideenkreise auszuschweifen, gesucht wird, ist ein alter Kunstgriff.

[1]) III 7, VII 402, VIII 42, 50, 119, XI 363, XII 398.

Von der Wissenschaft.

Einem Vogelsteller gleich (VII 190), hat der Zauberer mit seinem Liede die höheren Menschen wieder für die Schwermuth eingefangen; sie wird wegen der travestirten geschlechtlichen Note, die hier bei ihr mitklingt, als eine Wollust bezeichnet. Der Einzige, welcher sich der suggestiven Wirkung dieses Zaubergesanges glücklich zu entziehen gewußt hat, ist der Gewissenhafte des Geistes gewesen; er repräsentirt den Gegensatz aller dichterischen Veranlagung, ist nüchterner Wissenschaftler. Nicht nur der allgemeine Charakter des Liedes, auch sein besonderer Inhalt mußte ihm zuwider sein. Diesmal folgt demnach der Gelehrte auf den Dichter (I 560, 561), während im zweiten Theil die Rede über die Poeten auf diejenige über die Gelehrten folgte. Schon dort war von geistigem Mischmasch der Dichter (187), von ihrem unreinen Denken (189) die Rede, und auch hier wirft der Gewissenhafte dem Zauberer vor, dumpfe Empfindungen (schlechte Luft) für klare Begriffe (gute Luft) gegeben zu haben (VIII 17, XI 361). Der Gewissenhafte kennt, wie wir wissen (363), nur Zarathustras frühere skeptische Strenge und Abweisung eines jeden durch Gefühle irgendwie getrübten Denkens, übersieht also ganz den Dichter, der ebenfalls in Zarathustra schlummerte und inzwischen sogar wieder das Uebergewicht bekommen hat. So ruft er nach Zarathustra als seinem Helfer; in der That nannte auch schon dieser den Zauberer einen feinen Fälscher (372), der rein wissenschaftliche Mensch aber sieht in dessen küstlerischen Sehnsüchten vollends bloße Irrgärten, die er, weil sie ihn fremd und kalt lassen, lieber zu meiden als zu durchforschen wünscht. Die Dichter lügen zu viel

(186, 372); was wissen Künstler von der Wahrheit (V 132, 133)? Es ist ihnen nie ernstlicher zu mißtrauen, als gerade dann, wenn sie von ihr reden und vorgeben, sie hochzuschätzen (V 121). Sie suchen Jeden, der ihnen Glauben schenkt, in ihre Zaubergärten einzubannen und ihn zur Verehrung zwar schön erscheinender, aber nichtssagender Wahnbilder zu verlocken (IV 53, 54). Auch eine Neigung zum Pessimismus pflegen Dichter zu besitzen, der Gewissenhafte identifizirt den Zauberer sogar kurzweg mit dem Geist der Schwere selbst und weist dabei nochmals auf das geschlechtlich accentuirte Lustlied hin, welches er aus des Zauberers Lockpfeife (IV 204) herauszuhören vermeinte. Der Letztere aber ist klug genug, seinen Verdruß über diesen Einen, der sich nicht von ihm bethören ließ, zu verbergen; er sucht seinen Gegner nur zu beschwichtigen, damit er ihm nicht auch noch die Andern abtrünnig mache; deshalb möchte er den Glauben erwecken, der Gewissenhafte, der allein den gefährlichen Inhalt des Liedes unter seinem verführerischen Gewand entdeckt hat, habe ihn nicht recht verstanden. Der Vorwurf des Phantasiemangels liegt hier nahe. Der wissenschaftliche Mensch aber rechnet sich die tadelnde Charakteristik, die der Zauberer von ihm entwirft, sogar zur Ehre an. Es freut ihn, kein Dichter zu sein, und er bekennt sich ausdrücklich als dessen Gegensatz. Auch die Andern, die immer noch den heitern Blick ganz verloren zu haben scheinen und mit schwimmendem Auge, mit metaphysischen Sehnsüchten um sich schauen, sucht er auf seine Seite zu ziehen; können sie wirklich wünschen, wieder in den alten Märchenglauben eingefangen zu werden? Vielleicht hatten sie sich ihre Geistesfreiheit überhaupt nur eingeredet, denn sonst hätte sie das Lied des Zauberers schwerlich derart drehend und verdreht machen können, gleich dem Schauspiele

eines Odaliskentanzes (VIII 42). Sie hatten wohl schon selbst an dem Zaubergeiste theil (432), und so fühlt sich der Gewissenhafte nun auch als Gegensatz zu ihnen; sein Ziel ist ein anderes. Von Haus aus Skeptiker, geht er auf die Entdeckung irgend einer Gewißheit aus, sei sie so unscheinbar wie sie wolle, genug, wenn sie gewiß ist (363); und eine solche hofft er bei Zarathustra zu finden. Die Erwartung, hinter dessen festem Wollen (408) müsse sich auch eine gefestigte Erkenntniß verborgen halten, ist freilich falsch; auch Zarathustras Willensfestigkeit gründet sich nur auf ein Glauben. Der künstlerische Mensch dagegen, den sein Temperament von Haus aus an unbewiesene Ueberzeugungen gebunden hält, sucht nicht eine solche Sicherheit (V 105); ihn lockt weit mehr das ihm in der Regel versagte Gegentheil des Wissens, der Frisson von Zweifel und Hybris (I 454, VII 179), an. Als bloßer Traumhans hat er einen heimlichen Neid auf die Erlebnißfülle des verwegenen geistigen Neuerers und Thatmenschen, möchte auch selbst einmal dergleichen auskosten und schildert daher in seinen Kunstwerken den übermüthig Wagenden mit besonderer Vorliebe. Dies betrachtet der Gewissenhafte als ein Eingeständniß, daß der zuschauende Künstler im Grunde seinem Gegentheil, dem Sucher und Versucher, die Palme des höheren Werthes zuerkenne (II 192), und dadurch fühlt er sich selbst geschmeichelt; denn auch er rechnet sich mit einiger Uebertreibung den unerschrockenen Führern der Forschung, den Helden der Geistesthat zu. Für die Jagd auf schwierige Problemlösungen wird wieder das Jägerleben (170), der Katzenraubzug (435), endlich das Bergsteigerabenteuer als Bild gebraucht. Und so ergiebt sich, daß der in seinem Forschungsübermaß ermüdete Gewissenhafte Zarathustra als einen Führer betrachtet, der aus dem

unruhigen Leben des Suchens herausleitet, die Andern aber umgekehrt einen Führer in ihm erblicken, der vielmehr dazu hinlenkt (V 82, VII 131, 404); er führt ja von allen alten Wegen ab und weist auf neue hin, die gewiß auch ihre eignen Gefahren besitzen. Darin haben sie völlig Recht; doch da die größte Gefahr der Gegenwart eben die ist, daß sie nichts mehr vom wagenden Leben wissen will und sich auf dem status quo behäbig festzusetzen gedenkt, so führt Zarathustra in gewissem Sinne auch wieder aus der Gefahr heraus, giebt mehr Zukunftssicherheit, und auch der Gewissenhafte ist nicht ganz im Unrecht. Dieser wird übrigens bei dem Worte Verführer bereits wieder an den Zauberer denken. Ist es möglich, daß den Menschen ein unstillbares Verlangen nach Kampf und Unsicherheit innewohnen kann? Die Antwort des Gewissenhaften lautet: der Anschein lehrt es; aber die Ueberlegung wehrt solcher Möglichkeit. Der Gewissenhafte selbst besitzt, zumal gegenwärtig, das entgegengesetzte Verlangen und versteht also auch den allgemeinen Grundinstinkt des Menschen nicht anders. Wir entsinnen uns, wie er es als seine besondere Aufgabe betrachtete, den Sinn des Zweifels (Blutegels) festzustellen (364); hier folgt die Mittheilung seiner vermeintlichen Resultate: der Zweifel erklärt sich, gleich fast allem Menschlichen, aus der Furcht [1]). Der Naturmenschheit mit ihren Aengsten vor dem wilden Gethier und den Elementen gedenkend, erinnert der Gewissenhafte daran, wie selbst die Religion aus der Furcht erwachsen sei. Die ältesten Gottheiten sind böse Gottheiten gewesen; oft wurden geradezu die schädlichsten Thiere als göttlich verehrt, und auch die Aufstellung des peccatum

[1]) I 387, II 176, III 227, IV 14, 30, 45, 98, 146, 170, 227, 345, V 83, 295, VII 75, 84, 133, 134, 185, 386, 387, 422, 423, XI 45, 183, 188 bis 191, 193, 194, 198, 235, 254, 306, 325, 383.

originale ist ähnlich zu Stande gekommen: hinter jedem unverschuldeten Unglücksfall erblickte man den Racheakt eines über eine Vorelternthat zürnenden Gottes. Abermals aus der Furcht erwuchs dann aber auch der Gegensatz der Religion, die Wissenschaft, der Zweifel; indem man den Willen der Gottheit besser zu ergrübeln suchte, um Strafe zu vermeiden, kam man hinter seine Widersprüche, Ungereimtheiten, seine Schwäche; und nun entstand eine lange Kette immer neuer Versuche, das Leben durch irdische Mittel sicherer zu gestalten und sich aus der unheimlichen Unbegriffenheit das Daseinsräthsels durch philosophische Welterklärungen herauszuretten (I 437). Die Furchtregungen des civilisirten Menschen sind durch Vergeistigung sogar stärker geworden, als es die der Naturmenschheit waren, sie beziehen sich nicht mehr so sehr auf den äußeren, als auf den inneren Kampf. Das „innere Vieh" (425) bezeichnet den angeborenen schlimmen Trieb und die durch ihn erlittene Beängstigung. Des Menschen Grauen vor allem, was ihn elementar packt und sich nicht begreifen lassen will, ist es also, das auch noch in der modernen Wissenschaft den vorwärtsspornenden und höherführenden Antrieb bildet, — nach des Gewissenhaften Ansicht. Aber der in diesem Augenblick in die Höhle zurücktretende Zarathustra giebt sogleich eine entgegengesetzte Definition der Wissenschaft, setzt, die Gegenrechnung jener ersten Erklärung aufstellend, den Muth[1]) an die Stelle der Furcht. Er hat die letzten Worte des Gewissenhaften gehört; den Zusammenhang seiner Rede erräth er. So wirft er ihm die Rosen zu, welche er noch vom Mahle her in der Hand halten (428) oder vor der Höhle gepflückt haben mag (XII 289);

[1]) XI 290, 291, 380.

er weist den Fürsprecher der Furcht als der Grundtriebfeder alles menschlichen Handelns auf den Optimismus, des Menschen Lebensliebe hin. Wenn nur die Furcht jedes menschliche Thun leitete, wie könnte der Mensch das Leben noch lieb haben? Des Gewissenhaften „Wahrheiten“ waren also höchstens perspektivische, und sie verdienen, da sie sich trotzdem als absolute zu geberden suchten, verlacht zu werden. Um dies zu beweisen, zeigt Zarathustra, wie das Gegentheil von jeder vorangegangenen Behauptung ebensoviel „Wahrheit“ für sich habe. Daß der Mensch das muthigste Thier sei, meinte er schon p. 230: Furcht kann dann aber nur sein Ausnahmezustand sein. Dafür spricht auch die sich beständig steigernde Lust am bislang Ungewagten, wie sie aus Forschungsreisen, Bergsteigerkünsten, geistigem Ringen hervorleuchtet (228, II 356); der fragliche Erfolg, das gefährliche Problem reizen am meisten an. Der Text von p. 307 wird wiederholt. Demnach besitzt der Mensch nicht die Angstnatur, die ihm der Gewissenhafte andichten möchte; sein Geschlecht hätte es damit auch gar nicht bis zu seiner heutigen Lage bringen können. Und wie der Gewissenhafte die Furcht schließlich in der Zeugung der Wissenschaft ausmünden ließ, so verfährt Zarathustra umgekehrt mit dem Muthe, welcher am Ende selbst vor Gott nicht mehr zurückschreckt, die alten religiösen Schranken umwirft und immer stolzer, hochfliegender, weitschauender, immer feiner, kluger wird. Das Wort, welches Zarathustra als Ergänzung seines Satzes erwartet, kann kein anderes als das Wort Wissenschaft, gaia scienza sein. Die höheren Menschen aber rufen ihm statt dessen seinen eigenen Namen zu; damit soll dargethan werden, wie sich in Zarathustra immer noch der wissenschaftliche Geist mit dem dichtenden verbindet. Wenn schon Nietzsche wieder Glaubenswerthe

ansetzt, so fehlt ihnen doch, wenigstens heute, der Widerspruch gegen die modernen Forschungsergebnisse, welchen die alten Gläubigkeiten bekunden, ja sein Uebermenschenideal fußt direkt auf wissenschaftlich errungenen Einsichten.

Die höheren Menschen werden wieder froh; mit Zarathustras Auftreten ist die Schwermuth von ihnen gewichen, das Leben lacht ihnen auf das Neue und selbst der Zauberer macht wenigstens äußerlich gute Miene dazu. Sein Triumph ist abermals ein bloßer Scheinerfolg von kurzer Dauer geblieben, wie p. 370; doch er kann das nicht ändern, und so erinnert er jetzt an seine eigene frühere Warnung vor seinem Sange (432); er freut sich, trotz derselben vorübergehend obgesiegt zu haben. Je nackter, — geschlechtlich pointirter, — die Schwermuth auftrete, um so verführerischer sei sie; aber nicht er habe sich seinen Hang zum Pessimismus ausgesucht, denn nicht er habe sich und die Welt erschaffen. Deshalb solle ihn Niemand um einer solchen Veranlagung willen bös ansehen, auch Zarathustra nicht, möge er immerhin der Erzfeind des Geistes der Schwere sein. Bittere Unversöhnlichkeit paßt in keine optimistische Weltbetrachtung hinein; Zarathustra muß selbst das ihm Widerstrebende als nöthig anerkennen (299), und er wird es in der That thun, noch bevor die nahe Nacht kommt. Christus predigte Feindesliebe, Zarathustra übt sie (66, XII 226, 312, 358); eher ist er dem Freunde gegenüber rauh (129). So schreitet er bereits wieder mit Bosheit und Liebe (347, 407) unter seinen Gästen umher; aber es gelüstet ihn auch abermals in das Freie.

Unter Töchtern der Wüste.

1.

Als Zarathustra Miene macht, von neuem zu entschlüpfen, droht die Schwermuth den höheren Menschen sofort zurückzukehren, — diesmal über den Schleichweg der Rührung. Am wenigsten lassen es sich die Könige anmerken; denn sie sind von ihrer höfischen Praxis her daran gewöhnt, sich zu beherrschen; doch auch ihr Optimismus, meint der Wanderer, sei nicht viel mehr als ein bloßes Repräsentationslächeln, liege ihnen noch lange nicht im Herzen. Das Bild der ziehenden Wolken und verhängten Himmel (II 267, VII 266) wird hier im Sinne thränenfeuchter Trübsal gebraucht, also etwas anders, als p. 241; unter den gestohlenen Sonnen sind die abhanden gekommenen Ideale, unter dem heulenden Herbstwind (468) und Abend die wehklagenden Niedergangsstimmungen zu verstehen. Dem allen traten Zarathustras starke Mannskost, seine kräftigen Sprüche gegenüber (414, 415). Letztere hießen Nachtischnüsse; Zarathustra will nicht zugeben, daß jetzt die Gäste vom eigenen Dessert hinzuthun und damit die ganze Mahlzeit verderben. Im Gegensatz zum männlichen Muthe des Optimismus wird der Pessimismus als weichlichen, weibischen Charakters gekennzeichnet; die Frage von Seite 433 findet so ihre Beantwortung. Der Wanderer aber fürchtet mit Recht, daß der listige Zauberer Zarathustras neues Verweilen außerhalb der Höhle sofort zu einem neuen Verführungsversuch benutzen werde; nur Zarathustras Gegenwart stärkte und klärte die Gedanken. Als Einer, der sich in vielen Ländern, — Denkbezirken, — umgetrieben hat, lernte der Wanderer vergleichen und urtheilen; wenn er Zarathustras

Art vor jeder anderen den Vorzug giebt, so wird er wissen, warum. Dann deutet er auf die Wahlverwandtschaft Zarathustras mit dem Orient hin, und dabei beleben sich ihm alte morgenländische Reiseerinnerungen; diese will er als Nachtisch-Lied der Gesellschaft auftischen. Die nähere Bezeichnung des Sanges „Unter Töchtern der Wüste" soll den lustigen Orient im Gegensatz zum trüben Europa sinnfällig machen helfen; Orient aber hat hier nicht allein geographische und klimatische Bedeutung, sondern wird auch als Begriff des aufsteigenden Lebens, dem abwelkenden Abendland gegenüber, hingestellt. Europa, die einst vom griechischen Zeus geliebte junge Schöne, ist nachgerade zu einem alten Weibchen zusammengeschrumpft (IV 205); die Wüstentochter dagegen besitzt noch unverbrauchte Frische. Damit bricht die morgenländische Stimmung immer nachdrücklicher durch. Das blaue Himmelreich, die ungetrübte Luft versinnbildlichen den orientalisch-fatalistischen, von keiner Gedankenschwere überschatteten Lebensmuth; es ergiebt sich auf diese Weise einige Aehnlichkeit zu der Beschreibung von Weib und Leben in den beiden Tanzliedern (156, 328). Analog den dort gegebenen Schilderungen heißt das Weib hier ein bebändertes Räthsel; dabei ist wohl auch an die Knallbonbons mit ihren Räthselversen und ihren gefranzten, dem Flatterröckchen einer Tänzerin vergleichbaren Papierhüllen gedacht. Dem Instinkte nach tief, ist die Orientalin intellektuell um so flacher; ganz Gefühl, macht sie sich wenig Gedanken; sie besitzt Rasse, aber keine „Bildung". Ein Geheimniß wird sie genannt, doch kein allzu schwer zu lösendes; zu Spiel und Unterhaltung lockend, verscheucht sie grüblerischen Ernst. Der von Nietzsche bevorzugte Frauencharakter tritt somit wieder scharf hervor; das selbstständige Heldenweib, ja schon die weibliche Arbeitsgenossin des

Mannes sind ihm unsympathisch, dagegen wünscht er sich die Frau zur erfrischenden Zerstreuung des Helden nach seinem ermattenden Wirken geschickt (96). Deshalb bedarf sie ihrer bunten Beweglichkeit, die unberechenbar erscheint, sich aber doch aus dem einen Punkte ergründen lassen dürfte, aus welchem ein Anderer ihr ewig Weh und Ach tausendfach kuriren wollte. Solchen Frauennaturen will des Wanderers Loblied ertönen. Er nimmt dabei äußerlich die Attitude eines Wüstensängers ein, setzt sich in orientalischer Weise nieder, blickt bedächtig um sich (XI 318, 319) und bequemt sogar seine Stimme der eintönigen Vortragsweise arabischer Rhapsoden an, um den Eindruck der Fremdartigkeit zu erhöhen. Nietzsche scheint hier nach der Natur zu schildern; er mag etwa zu Nizza in einem café-concert einen Beduinenvortrag angehört haben.

2.

Während der Wanderer den Orient orientalisch preisen will, verfällt er immer wieder in seine abendländisch schwerfällige Art, so daß sein Psalm mit seinem ganz sonderbaren, westöstlichen Gemisch geradezu zu einer Parodie auf den Abendländer selbst wird, der noch da, wo er sich zum Orient hingezogen fühlt, seinen westländischen Geist der Schwere nicht abzustreifen vermag und daher einem echten Morgenländer nicht wenig lächerlich erscheinen müßte. Hat Nietzsche auch hier in einem Unmuthsanfall ursprünglich sich selbst ironisiren wollen, oder ist das Lied als Spott auf die Schilderungen eines Anderen (wohl kaum Goethes Divan?!) gedichtet worden? Es hebt sogleich mit einer Selbstkritik anstatt mit Schilderung an; dadurch wird das Lob, das sich der Sänger in seinem Wahne, den afrikanischen Stimmungston besonders gut zu treffen, spendet, um so

spaßhafter. Der Wanderer hält den gespreizten Anfang für besonders passend, indem er an den feierlichen Prunk orientalischen Heldenthums denkt. Aber schon kann er sich nicht eines kritischen Seitenblickes auf die gleiche Pathos-Vorliebe moderner Moralisten, die wahrlich keine Helden sind und bei denen das Pathetische daher wenig angebracht erscheint, erwehren; er hat mehr sein Abend- als das Morgenland im Sinne und zerstört sich dadurch die ganze Wirkung. Dann fällt ihm gar ein, daß der Anfangs für so vorzüglich gehaltene Eingang im Hinblick auf die zarten Zuhörerinnen vielmehr recht unpassend sein könnte, — also neue Reflexion! Auch die Satzkonstruktion veranschaulicht, wie er nicht ungestraft, nämlich nicht ohne sich als Europäer lächerlich zu machen, unter Palmen sitzt. Das Begrüßungswort folgt zuletzt; es hieße wohl besser Selam (arabisch = Gruß, Heil) anstatt Sela (hebräisches Musikzeichen); der Ausdruck Sela (B II 89) scheint aber in der Thüringer Mundart nicht selten gewesen zu sein; in Otto Ludwigs „Erbförster" zum Beispiel führt ihn sogar ein Holzhüter im Munde. — Auch der zweite Abschnitt beginnt mit einer Selbstbetrachtung. Der Wanderer, der in die wohl am Wüstenrand gelegene Oase hineingeschneit ist, fühlt sich der Wüste zugleich nahe und, bei dem lieblichen Charakter seiner Oasis, fern. Das künstliche Spiel von Aussage und Einwand wird sodann durch die Anfügung des Wortscherzes: „in nichts noch verwüstet" noch weiter zur unbewußten Selbstverspottung ausgestaltet. Dagegen ließe sich das folgende Bild als geglückt bezeichnen, würde es nicht durch die „gelehrte Anspielung" und namentlich dadurch, daß hier überhaupt gelehrt angespielt wird, wieder verdorben. Die Anspielung bezieht sich auf Jonas im Walfischbauche. Noch weit pedantischer wirkt das nachgeschickte:

„was ich aber in Zweifel ziehe“, womit der Wanderer auf die ihm anhaftende Europäerskepsis hinweist. Mit dem Sela wechselt diesmal ein Amen ab, und schon fängt der Psalm von vorn an; er ist bisher inhaltlich kaum einen Schritt vorgerückt. Wenn oben die Oase dem gähnenden und schluckenden Mägdlein verglichen wurde, hier wird das Mädchen selbst aufgefordert, den Sänger wie eine reife Dattel zu beißen und zu schmecken. Erotisch erregt, zeigt der Wanderer also doch einmal einen orientalischen Instinkt, freilich einen — weiblichen. Man vergleiche übrigens die Drängniß des Weinstockes nach dem Winzermesser (326). Gleich darauf kommt in der barbarischen Wendung: „den genannten Südfrüchten ähnlich“ die trockene westländische Bildung wieder zu vollem Durchbruch. Dann aber folgt eine neue schöne Orientschilderung, bis auch sie mit der nächsten Parenthese („vergebe mir Gott diese Sprachsünde“) verlischt. Unter den Wünschen und Einfällen des Wanderers sind die leichten Liebesregungen zu verstehen, die ihm inmitten der Mädchen kommen. Das Weib als Katze: p. 82. Stumm und ahnungsvoll erscheinen ihm die Schönen; sie erwarten die Liebeswerbung ihres Troubadours, dieser aber verliert sich statt dessen immer wieder zum Verseingang zurück und kommt über den allgemein gehaltenen Preis des Orients nicht hinaus, verscherzt sich mit seinem Lob des Genusses den Genuß selbst. Erwähnt dieser Sänger einmal einen hübschen Märchenzug, wie das Herabfallen vom Monde, so schickt er sicher auch Varianten- und Quellenandeutungen sowie die Betheuerung, daß er, der Aufgeklärte (398), natürlich nicht daran glaube, hinterher. Er wähnt sich freilich jetzt ganz in die Gegenwart versenkt, meint aller Zukunftssorge und allen Erinnerungsleides ledig zu sein. Und doch enthielt schon die Ueberschriftzeile seines Sanges

eine böse Prophezeiung, und das Lied selbst steckt voll von abendländischen Reminiscenzen. Ansprechend ist die Beschreibung der Palme als einer Tänzerin, aber auch hier wird der Gesang, obschon er sich jetzt besonders leicht und schwebend gestalten sollte, rasch wieder schwergefügt; das Wort Beinchen kehrt nicht weniger als fünf Mal als Zeilenausgang wieder, und der Sänger kommt von dem Gedanken, daß die Palme nur noch ein Beinchen habe, gar nicht mehr los. Dabei werden die Einschaltungen immer häufiger und schleppender („wie mir scheinen will" — „nämlich das andere Beinchen" — „wenn ihr mir ganz glauben wollt"). Wunderhübsch scherzhaft ist jedoch die Rede von der heiligen Nähe des Fächer- und Flatter- und Flitterröckchens gerathen. Das Löwenunthier wird auf die grimmen, neidischen, teutonischen Recensenten gemünzt sein, welche die Kunst dem sogenannten Schamgefühl zu Liebe einzuschüchtern und zu beschneiden suchen; später ist vom moralischen Löwen die Rede; auch der speziellen Anfeindung, welche die orientalische Lust am Geschlechtlichen durch die Prüderie des Occidentes erfährt, wird derart gedacht, und ebenso passen die Ausdrücke nagen und knabbern gut zum Bilde des krittelnden Absprechens. Des Wanderers Freundinnen aber nehmen sich dies zu Herzen; ihre Ahnung trog sie: von einem solchen Abendländer werden sie keine Liebesthat erfahren. Ungeschickt sucht er sie zu trösten, und das, woran er sich selbst erinnern sollte, ruft er vielmehr dem Mädchen zu: „sei ein Mann". Er vergleicht Herzen mit Datteln, nennt Brüste Milchbusen, wird immer süßlicher; der orientalische Frauenteint erscheint ihm allerdings nur bleich. Und dann setzt wieder die reflektive Selbstunterbrechung ein; sämmtliche Ideenschwenkungen knarren hier so laut wie möglich. Der Wanderer erkennt, daß sein Mitleiden täppisch war; sollte

vielleicht eine schwungvolle Sentenz besser wirken? So lenkt er zum Eingange zurück, und zugleich zum Schluß ein; das erborgte orientalische Gewand fällt ab, er selbst steht jetzt als leidiger Moralist voll Würde und Tugendgespreiz da. Luthers Ausspruch zu Worms: „Hie steh ich, ich kann nicht anders! Gott helfe mir. Amen!" wird benutzt (V 177, VII 462). Das Ganze schließt also mit den Worten eines besonders ungeschlachten Moralhelden.

Die ursprüngliche, längere Schlußfassung lese man im Nachberichte nach, sie ist doppelsinnig. Im Geiste des Wanderers gedeutet, zeigt sie ihn zum ausgesprochenen Pessimisten umgeschlagen; sein Abstand vom Zauberer ist nicht allzu groß; er schlug ja auch dessen Harfe zur Begleitung. „Die Wüste wächst: weh dem, der Wüsten birgt", das heißt so viel wie: die geschlechtliche Potenz der Menschheit geht unter dem Kulturwachsthum zurück, wird sterilisirt: wehe der steril werdenden Menschheit. Nun kann aber Wüste darüber hinaus auch als das noch Wüste, das Chaos (19), verstanden werden. Der Mensch, der das Chaos in sich trägt, geht freilich gleichfalls unter (426), aber nicht ohne die Aussicht, gleichzeitig den tanzenden Stern zu gebären. Aus der dem Untergange geweihten Menschheit leuchtet der Hoffnungsstrahl einer Uebermenschengeburt, und somit zeigt sich der Satz des Pessimisten in dieser zweiten Deutung schließlich doch noch in das Optimistische gewendet.

Die Erweckung.

1.

Die Erweckung stellt die Auferstehung des alten christlichen Ideals in einer neuen Gestalt dar, zeigt die alte Gottesanbetung zur modernen demokratischen Volksverehrung

umgebildet (458). — Zunächst läßt das Lied des Wanderers, der sich selbst den Schatten Zarathustras genannt hatte, Heiterkeit zurück, wie es sich für ein zu vorgerückter Tafelstunde vorgetragenes Tischlied ziemt; es war, ganz abgesehen von seiner unfreiwilligen Komik, oft auf einen Scherzandoton gestimmt. Auch der ursprüngliche Endpassus mag nur deshalb weggelassen worden sein, damit er nicht als Einwand gegen die Fröhlichkeit der Tafelnden geltend gemacht werden könne. Ihre Lust ist aber nur ein Rausch, combinirte Wirkung von Festfreude, Weingenuß und Aehnlichem, und Zarathustra sieht mit Unrecht Anfangs ein ernstliches Genesungszeichen im Sinne einer Dauer versprechenden Wendung zur Lebensfreude darin. Das heftige, noch dazu mit dem Eselsruf gemischte Durcheinanderreden behagt ihm weniger; so entschlüpft er wieder in das Freie, zu seinen stilleren Thieren. Er hofft noch, die höheren Menschen würden, einmal zum Optimismus durchgedrungen, am Ende auch zu dessen besserer, beruhigterer Form greifen lernen. Denn Freudigkeit erlesenen Grades offenbart sich nicht in toller Ausgelassenheit, sondern in stillem Herzensglühen (135, 402, III 287). Zarathustras Lachen ist also etwas wesentlich Anderes als die lärmende Lust der höheren Menschen, welche sie zudem nur ihm verdanken; möglicherweise könnte er sogar die Zielscheibe ihrer Scherze sein (V 239, IX 274). Das gilt ihm übrigens gleich, wie es ihm schließlich auch gleich gilt, wenn sie auf andere Art lustig sind, als er (286); alte Leute haben nicht nöthig, sich nach einem Andern zu wandeln, es liegt nicht einmal im Bereich ihrer Möglichkeiten. Mit odysseeischem Trostspruch (IV 191) denkt Zarathustra daran, wie das Anhören des Seufzens und Klagens der höheren Menschen noch weit schlimmer für seine Ohren gewesen ist, als das ihres Lärmens. Er

kann also den zur Rüste gehenden Tag immerhin als einen Sieg über seine Erzfeindin, die Schwermuth, betrachten; seine Voraussicht scheint erfüllt (353, 382, 399). Der früheren Beschreibung der Morgendämmerung (348) tritt daher nunmehr die Schilderung des Sonnenuntergangs gegenüber, die sich an die Mythologie des Heliosgespannes anlehnt; der Sonnenkreislauf wird wieder zur Parabel für die Idee der cyklischen Wiederkunft. Im Mitternachtslied hieß es: „Die Welt ist tief“ (332); hier heißt es mit verwandtem Wortaccord: „Die Welt liegt tief“. Daß es sich lohne, bei Zarathustra zu leben, wird später auch der höhere Mensch betheuern (462). Dann wird die feierliche Weihe dieser stillen Glücksstunde Zarathustras durch den Hinweis auf das damit kontrastirende Lärmen in der Höhle noch unterstrichen; in dieser scheint jetzt der Vorschlag zur Eselsanbetung beklatscht zu werden. Zarathustra aber ahnt nicht, wie weit seine Gäste derart wieder von ihm abgeirrt sind; er glaubt sie im Gegentheil immer besser geködert zu haben (348). Wie vordem der Wanderer (443), spricht nun auch er von seiner Manneskost und stellt sie in Gegensatz zu den fremden Blähgemüsen, zu den saft- und kraftlosen Lehren der verdrossenen Decadence. Besser als deren Ergebungssentimentalität dünkt ihm die eigene herrenmoralistische Richtung, welche sich noch die ganze Welt erobern soll. Sie weckt frische Thatkraft, frohen Entwicklungsdrang (428), sie belebt den Geist und weitet die Brust; neue Worte, neue Namen für Gut und Böse werden von ihr erfunden (111) und die alten Normen einer starren sittlichen Weltordnungsfiktion muthwillig umgeworfen. Das mag allerdings nicht für Alle taugen (415), weder unreifen und unfertigen Gesellen noch weibischen Phantasten zuträglich sein (187, 191, 266); ihnen mögen Andere anders helfen.

Für Kinder und Schwächlinge bedarf es matt abgetönter Lehren als Medikament. Aber bei den höheren Menschen, meint Zarathustra, habe seine kräftige Arznei angeschlagen, sein eigenes Beispiel den Ekel in die Flucht gescheucht (113). So sind sie in seinem Reiche nicht nur nicht zu Schaden gekommen, — was er gleich Anfangs gewünscht hatte (353) — sondern haben auch neue Sicherheit darin gewonnen. Sie legten ihre alte Scham und Verstellung ab, und werden fortan ihrem Dasein Dank wissen. Daher sollten sie sich auch einen neuen, optimistischen Kult ersinnen, — das trübe Christenceremoniell paßt nicht mehr zu ihren verwandelten Seelen, sie bedürfen Erinnerungsfeste irdischen Glücks anstatt der beständigen Memento-mori-Denksprüche. Und sie haben sich während Zarathustras Abwesenheit in der That bereits einen neuen, frommen Ritus erfunden, doch einen anders gearteten, als Zarathustra, welcher sie für genesener hält als sie sind, erwartet. Für den Gottesdienst setzten sie den Volksdienst ein und erkennen damit eine Steigerung des Alten nach der absinkenden Richtung hin. Nietzsche mag andeuten wollen, daß dem Siege seines aristokratischen Ideales, der Dionysosverehrung, erst noch eine kürzere Vorherrschaft übertrieben demokratischer Ideale voraufgehen dürfte (252).

2.

Für Zarathustra künden sich die unerwarteten Vorgänge in seiner Höhle durch den plötzlichen Eintritt tiefer Stille in derselben, sowie durch den herausziehenden Geruch von Räucherwerk an, und zwar von brennenden Pinienzapfen; anderes war nicht zur Hand. Diese Zapfen werden in südländischen Kaminen vielfach zur Winterheizung benutzt und strömen im Feuer einen angenehmen Harzduft aus. Aufgeschreckt, schleicht sich Zarathustra zum Höhleneingang

hin, um das Treiben seiner Gäste zu belauschen; dabei aber muß er sie als Abtrünnige erkennen (265). Es folgt ihre vollständige Aufzählung wie auf Seite 405, nur in anderer Reihenfolge und mit Vertauschung der Epitheta bei Zauberer und Wahrsager, den beiden einander Nächstverwandten; sie alle geberden sich gleich Kindern und Weibchen, Zarathustras Kost hat mithin auch über sie nichts Dauerndes vermocht. Anführer aber ist der häßlichste Mensch; wie er einst die alte Anbetung meuchelte, hat er jetzt die neue angestiftet (458, XII 231). Gerade die ärgsten Freigeister haben, nachdem sie die Gottes- und Fürstenmajestäten von ihren Thronen stürzten, die neue Gebundenheit durch einen überhitzten Volkskultus am entschiedensten befürwortet.[1]) So nimmt hier der häßlichste Mensch eine Art priesterlicher Sonderstellung ein; er präsidirt der neuen Anbetung. Und nun wird fast Alles doppelsinnig. Schon die Bezeichnung „unaussprechlich" trifft nicht mehr allein den Charakter des Häßlichsten, sondern spielt nebenher auf die vielen „unaussprechlichen Mysteria" der Kirchenkulte an; ebenso besagt „ungeräuchert" sowohl mit Weihrauch begrüßt, als mit Lob verdorben. In der Litanei selbst aber gehen die Zurückweisung des alten Gottesglaubens und der neuen Demosverehrung allenthalben Hand in Hand, doch überwiegt diejenige der letzteren; man kann überall die Wörter „überspannter Humanitätswahn", „Menschenheerdenwohl als höchste Richtschnur" und ähnliche Begriffe einsetzen (V 286, VII 56). Das Volk läßt sich seine Verehrung seitens der modernen höheren Menschheit natürlich gern gefallen und bejaht sie beständig. Gleich der Anfang der Litanei giebt

[1]) II 221, 325, 326, V 335, 336, VII 136, VIII 141, 142, 149, 289, 304, 307, IX 74, 78, 111, 197, XI 222, XII 209.

uns zu verstehen: „Alles dem Demos!“ (70, 194). Das demokratische Staatsideal will ein jeglich Ding in sich aufnehmen, der Zukunftsstaat soll der einzige Ordner werden. Er gedenkt sich überall einzumischen; keine Leistung darf ohne ihn zu Stande kommen. So sorgt er für alles, und gebärdet sich als ein nützliches Faktotum; den Preis, den die Menschheit dafür zu zahlen haben würde, verschweigt er aber klug. Seine Apostel schildern ihn, den gegenwärtigen Staatsformen gegenüber, als ruhiges Hausthier gegenüber reißenden Bestien; er werde das allgemeine „Friede auf Erden“ bringen und alle Menschen gleich glücklich machen; mehr können sie ja nicht verlangen, und somit werde er nichts zu versagen haben. Es ist bekannt, wie dies alles mutatis mutandis bereits von der Amme des Volksherrschaftideales, dem Prototyp der demokratischen Aspirationen, der christlichen Lehre ganz ähnlich versprochen worden ist. Die Priester haben freilich den Inhalt der Evangelien den Umständen gemäß, nach eigenem Ermessen schon auf das Verschiedenartigste ausgelegt, und so pflegen auch die sozialdemokratischen Agitatoren ihre Phrase vom Zukunftsstaate, je nach den Bedürfnissen des Tages, gewaltsam zu modeln. Ein Ideal zu vergewaltigen, kann immerhin ein Zeichen großer Anhänglichkeit an dasselbe sein; man will es sich lieber zurechtzwängen, als es fahren lassen, — von den niederen Graden des Götterzwanges ganz zu schweigen (17, VIII 341, XII 220; die Umkehrung von II 115, IV 73, Hebr. 12, 6). Unter solcher wahrhaftigen oder vorgegebenen Liebe zum idealen Volksbegriff wird das reale Volk freilich oft genug arg mißhandelt; Demagogen wissen vom Demos ihren eigenen Vortheil zu ziehen, und auch die Frommen versprechen sich von ihrem Gott gern manches private Gut. — Das kritiklose Einverständniß des Kirchen-

gängers mit der Kirchenpredigt, des sozialistischen Wählerhaufens mit dem Parteiführer, die verlangte schlichte Einform und Gleichheit vor dem Christengott, wie vor der majestas populi, dies Alles, was dem Ideale Zarathustras so sehr zuwidergeht, sieht zwar nach Bescheidenheit aus, ist aber doch nur klug. Die Kirche verfolgt den geistigen Ausnahmemenschen, weil er ihre Irrthümer zu rasch durchschaut, und aus gleichem Grunde können auch die zukunftsstaatlichen Tendenzen gegen ungewöhnliche Begabungen nicht tolerant sein (II 350, 351, VIII 341, X 375). Die langen Ohren werden wohl nicht nur als Symbol der Einfalt, sondern auch als solches des Herumspionirens erwähnt werden; die Kirche wußte, was sie that, als sie die Ohrenbeichte erfand, und einer Volkstyrannei würde gewiß eine nicht minder raffinirte Belauschungskunst zu eigen sein; man weiß, wo die Sykophanten am besten gediehen sind. Der Widerspruch, der in Sündenerlässen und Polizeiwesen gegen die allgemeine Glücksverheißung des christlichen, wie des demokratischen Ideales liegt, macht beiden wenig zu schaffen. Trotz all ihrer Gerechtigkeitsphrasen treten sie unbedenklich jenseits von Gut und Böse, sobald es sich um ihre eigensten Interessen handelt, und fühlen nicht einmal ihr Gewissen dadurch beschwert; sie verdanken ihr Unschuldsgefühl dem ihnen eigenthümlichen Intellektsdefekt. Mit Zarathustras Einsicht von der Unschuld aller Dinge hat es also nichts zu thun, „glaubt es doch stets an die Schuld bei dem Andern.“ „Die Kirche hat einen guten Magen“ [1]); der Zukunftsstaat vielleicht einen noch besseren. Arm und Reich, Brav und Bös, alles soll verdaut werden. Die Willigen zu führen fällt nicht schwer, von den Störrischen aber (bösen Buben,

---

[1]) VIII 247, 248, 264, 285.

VIII 252, 261) lassen sich Kirchen- und Volksregiment im Nothfall selbst leiten, zeigen sich zur gewinnsüchtigen Heiligung von fremden Gewalthaberansprüchen bereit. So bricht die Kirche nicht leicht ohne Aussicht auf eigene Machterweiterung mit einem Uebermächtigen, und der Zukunftsstaat dürfte in der Hand der Demagogen reichlich moralinfrei werden, sobald es sich um seine Zwecke handelt. —

Hochwürden und Volkswürden sind selten gewöhnt, von der „guten Hand" abzusehen, sie nehmen auch noch das Kleinste, Pfennigkollekte und Arbeitergroschen, mit. — In der ganzen Litanei klingen zahlreiche Bibelstellen an, so Off. Joh. 7, 12; Sir. 33, 25; Phil. 2, 7; Weish. 15, 1; Spr. 13, 24; Mos. I, 1, 31; I, 1, 26; II, 34, 7; Matth. 19, 14; Spr. 1, 10.

Exkurs zur Litanei.

Wir haben gezeigt, daß sich die Eselslitanei weit mehr gegen die übertriebene Steigerung, welche die christlichen Ideale in der modernen Demokratie erfahren haben, als gegen den Christenglauben selbst richtet, in erster Linie wird die schon von Stirner[1]) als Fortentwickelung der alten Gottidee betrachtete Humanitätsphrase der Liberalen abgewiesen. Trotzdem sei des Weiteren der Nachweis geführt,

---

[1]) „Der Einzige und sein Eigentum", Reclams Universalbibliothek, p. 60, 71 bis 73, 95, 99, 146, 149, 158, 159, 162, 163, 165, 170. — Der Commentator gedenkt des frühverstorbenen Herausgebers der genannten Ausgabe, seines ausgezeichneten Freundes Paul Lauterbach, des Aegineten, mit tiefer Dankesempfindung; ohne die Förderung, welche der überlegene Geist eines solchen Mentors zu spenden vermochte, würde der vorliegende Zarathustra-Commentar nie gewagt worden sein.

daß dieses Eselsresponsorium nicht etwa eine freie Erfindung Nietzsches ist, sondern auf alter Kirchenvorlage beruht. Der Vergleich der spezifisch christlichen Tugenden mit Eigenschaften des Esels lag zu nahe, als daß nicht sowohl Anhänger wie Gegner der Kirche, die Einen rühmend, die Anderen spottend, darauf hätten verfallen sollen. Begünstigt wurde er durch die Schilderung der Anbetung des Lammes (Apokalypse 5), die in der alten Christenheit, welche sich noch nicht an die bildliche Darstellung Christi selbst wagte, oft veranschaulicht worden ist. Merkwürdig ist nur, daß der Esel einst auch umgekehrt zum Symbol des bösen Prinzips, zum Leibthier des ägyptischen Seth (Typhon), der zuweilen mit Eselskopf dargestellt worden ist, hatte werden können; hier soll, nach Ebers, die gelegentliche Störrigkeit das vermittelnde Motiv gewesen sein.

Für Nietzsches Eselsfest hat das kirchenhistorisch wohlbekannte festum asinorum Modell gestanden, welches auf griechischen Ursprung zurückweist. Daß Nietzsche den späteren lateinischen Text gekannt hat, beweist sein gelegentliches Citat aus dessen Anfangsstrophe (VII 16; Briefe I 245); er bezeichnet dabei seine Quelle als „altes Mysterium“, das heißt Kirchenspiel. Ihre Kenntniß dürfte ihm durch Michelets histoire de France vermittelt sein, der selbst Du Cange als seinen Gewährsmann angiebt und seinerseits wieder von F. D. Guerrazzi in dessen asino und K. J. Weber im Demokritos citirt wird. Außerdem aber muß Nietzsche einen Hinweis auf das Eselsfest auch bei dem von ihm benutzten Hartpole Lecky, Geschichte der Aufklärung (C III 5) oder direkt bei Malone, History of the English Stage, gefunden haben.

Bei der Verbreitung des festum asinorum, zumal in romanischen Landen und ganz besonders in Frankreich, hat

es mancherlei Formschwankungen unterlegen. Es trat theils selbstständig, theils als Bestandtheil des umfänglicheren Narrenspieles auf und wurde bald mit Anlehnung an die Flucht nach Aegypten um Weihnachten oder Neujahr, bald in Erinnerung an den Einzug in Jerusalem am Palmsonntag gefeiert. In beiden biblischen Legenden spielt ja der Esel eine Rolle. Schon im fünften Jahrhundert läßt es sich nachweisen, und bereits seit 633 trafen es wiederholte Verbote, die im 12. und 13. Säkulum verschärft wurden, doch umsonst; das Volk und der niedere Klerus ließen sich ihren bizarren Scherz nicht so leicht entreißen, und selbst die Sorbonne hat ihn bis zu ihrem Verdammungsurtheil vom Jahre 1544 in Schutz genommen; dann kam das Eselsfest mehr und mehr außer Uebung. Immerhin ist es zu Douay noch im Jahre 1668 gefeiert worden, und vielleicht steht sogar die Volksthümlichkeit der Eselsweihen der katholischen Kirche, so zu Goethes Zeit in Rom am Tage des heiligen Abt Antonius (17. Jan.), zu Nervi gegenwärtig an dem Kirchenfeste des heiligen Hilarius (13. Jan.), zum Theil doch noch in geheimem Bezuge zu jener alten Tradition. Die Mitwirkenden des alten Eselsfestes rekrutirten sich aus maskirten, auch als Frauen verkleideten niederen Geistlichen und aus Laien; in manchen Orten nahm das schönste Mädchen nebst einem Kind oder einer Puppe als Maria mit dem Jesusknaben auf dem Esel Platz, Hauptperson aber blieb der letztere. Oft war er von einem Chorhemd oder sonstigen Kirchengewande bedeckt und zum Niederknieen dressirt worden[1]); er wurde feierlich in die Kirche geleitet, hier reichlich gefüttert, um-

[1]) Donatellos Relief eines Wunders des heiligen Antonius im Santo zu Padua stellt einen knieenden Esel dar; vielleicht liegt auch hier ein entfernter Einfluß des Eselsfestes vor.

sprungen, umsungen und mit ungeweihtem Wasser besprengt. Die einzelnen Gesänge schlossen mit dem Eselsruf aus Priestermund; zum Schluß des Ganzen intonirte der celebrirende Priester anstatt des Ite, missa est gleichfalls ein dreimal wiederholtes J—a (hinah, biax), das die Menge mit dem gleichen Ruf beantwortete. Dann erst pflegte das eigentliche Responsorium zu folgen, dessen Text und Uebersetzung wir mittheilen:

Orientis partibus — avdentavit Asinus,
Pulcher et fortissimus — sarcinis aptissimus.

Hez, sire Asnes, car chantez,
Belle bouche rechignez,
Vous aurez de foin assez
Et d'avoine à plantes.

Lentus erat pedibus, — nisi foret baculus,
Ut eum in clunibus — pungeret aculeus.

His collibus Sichen — dum nutritus sub Ruben
Transit per Jordanum, — salit in Bethlem.

Ecce magnis auribus — subjugalis filius,
Asinus egregius, — asinorum dominus.

Saltu vincet hinnulos, — damas et capreolos,
Super dromedarios — velox madianeos.

Aurum de Arabia, — thus et myrrham de Saba
Tulit in ecclesia — virtus asinaria.

Dum trahit vehicula — multa cum sarcinula
Illius mandibula — dura terit pabula.

Cum aristis hordeum — comedit et carduum;
Triticum a palea — segregat in area.

Amen dicas, Asine[1], — iam satur de gramine
Amen, amen itera — aspersione vetera.

---

[1]) Bei dieser Stelle angekommen, kniete Alles nieder.

Hez va! hez va! hez va! hez!
Biax sire Asnes car allez,
Belle bouche car chantez.

Hinten aus dem Morgenland — kam der Esel in das Land;
Starker Nacken, brav Gewand; — Lasten trägt er allerhand.

He, Herr Esel, singe du,
Lach' uns offnen Maules zu,
Heu erhältst du immerzu
Und den besten Hafer.

Langsam ging er Schritt für Schritt, — zög' nur nicht der Stecken mit,
Der, ob er's gleich ungern litt, — oft ihm auf dem Kreuzbein ritt.

Unter Ruben wuchs er auf, — that zu Sichem manchen Schnauf,
Ueberschritt den Jordan[1]) drauf, nahm gen Bethlehem den Lauf.

Lange Ohren, merk' sie schon! — Er gehorcht als guter Sohn,
Kurz das Leid und reich der Lohn; — beugt euch, Esel, seinem Thron.

Seht, wie ist er frisch und jung! — Hirsch und Reh beschämt sein Sprung,
Selbst des Dromedares Schwung — wär' für ihn noch Mäßigung.

Gold und edle Spezerei — aus der fernsten Arabei
Trug die liebe Eselei — zu der Kirche Sakristei.

Während er die Karren baß — fürderzieht vom Schweiße naß,
Kaut er ohne Unterlaß — seinen harten Eselsfraß.

Grannengerste schlingt er roh, — Disteln liebt er ebenso;
Auf der Tenne drischt er froh — Klosterkorn und Laienstroh.

Amen sage, Esel mein; — könntest, scheint mir, satt nun sein.
Amen! Dreimal mußt du's schrein; — spreng dich auch mit Wasser ein.

---

[1]) Grenze des Gebietes der Kinder Ruben, Jos. 13, 23. Die Stelle ist dem Uebersetzer nicht ganz klar, denn das Gebiet Ruben liegt links, Sichem, Sechem oder Sichar aber rechts vom Jordan. Sie hat jedoch ohne Zweifel Bezug auf Christi Abstammung von Israel.

He, Herr Esel! Esel du!
Tummle, troll dich fort im Nu!
Sing dein Eselsherz in Ruh!

Die vom Priester allein gesungenen lateinischen Verse blieben dem Laienvolk natürlich unverständlich; es begriff nur den unisono angestimmten, harmloseren französischen Refrain.

Das Eselsfest steht, wie bereits bemerkt, keineswegs vereinzelt da, Guerrazzi theilt uns eine ganze Anzahl sinnverwandter Fakta mit. Er citirt Tertullian, nach welchem die ersten Christen von den Heiden asinarii, „Esler“, genannt worden seien, auch habe man ein Bild des Christengottes in der Toga, mit Eselsfuß und Eselsohr und ein Buch haltend ausgestellt. Man erinnert sich an das bekannte Spottkruzifix im Kircherianum zu Rom. Ferner soll laut der Onographie des Paulinus in einer der Augusta genannten deutschen Städte eine Skulptur mit der Darstellung zweier Esel zu finden gewesen sein, von denen der eine Messe las, der andere das Missale hielt. Aehnliches erzählt vom Straßburger Münster Findel in seiner Geschichte der Freimaurerei, und von Meßbuchminiaturen Swoboda in seiner Musikgeschichte. Wohlgemerkt: es handelt sich dabei um die Einfälle von Gläubigen, Gläubigen freilich, die einmal ausgelassen sind. Zeigen wir jetzt, nach Guerrazzi, daß der Esel auch in ihrem Ernst seine Rolle gespielt hat. Der heilige Franziskus schrieb in seinen Ordensregeln vor, daß Jeder, der ihm folgen wolle, sich zu einem Esel zu bekehren, das heißt als solchen zu bekennen habe; er selbst nannte den eigenen Leib „Bruder Esel“. In seiner Chronik wird erzählt, daß der Prior zu dem später selig gesprochenen Jacopone da Todi, der das Franziskanergewand zu erhalten wünschte, sagte: „Wenn du unter uns leben willst, mußt

du ein Esel werden und dich wie ein Esel unter Eseln betragen". Jacopone antwortete darauf, wenn weiter nichts von nöthen sei, so werde er dienen können; er kleidete sich in eine Eselshaut und kam auf allen Vieren daher, von Zeit zu Zeit rufend: „Seht Brüder, ich bin Esel geworden, nehmt mich Esel unter euch Eseln auf!" Ebenso verordnete Savonarola bei seiner Reform des Markusklosters zu Florenz, daß die Brüder sich ganz in Esel, die sich rechts und links führen lassen, nicht nach dem Warum fragen und wortlos Schläge dulden, zu wandeln hätten. Endlich haben die Brüder der heiligsten Dreieinigkeit einander mit dem Namen Asini oder Asinari, Eselsbrüder, begrüßt. Sie reisten nur auf Eseln.

Sonderbar gemischt ist Ernst und Ironie in einer Verherrlichung des Esels durch Giordano Bruno, welchen der protestantische Philister gewiß weniger feiern würde, wenn er mehr als den Namen von ihm wüßte. Wir meinen die „Geheimlehre des Pegasus, mit einem Anhang über den Esel des Merkur" (Cabala del Cavallo Pegaso con l'aggiunta del' asino Cillenico. Parigi Anno M.D.LXXXV. Ed. Adolf Wagner). Die Quintessenz der Schrift wird in drei Sonette znsammengefaßt, auf deren Wiedergabe wir uns hier beschränken wollen. Vorbemerkt sei, daß für die hinreichend verzwickte kabalistische Weltausdeutung Esel und Eselei mit dem Weisheitssymbol zusammenflossen. Bruno meint, einige Talmudisten sähen das Weisheitssymbol aus keinem anderen Anlaß im Esel, als weil diejenigen, welche in die Geheimnisse höheren Wissens eindringen wollten, nüchtern, geduldig, hartnäckig und bescheiden sein müßten und keinen Unterschied zwischen Distel und Lattich, harter und weicher Schicksalsbettung, machen dürften. Er fügt hinzu: „Habt ihr denn nie gehört, daß die Thorheit, Un-

vernunft und Eselei dieser Welt in der anderen als Weisheit, Gelehrsamkeit und Heiligkeit angerechnet wird? Haben das nicht schon die frühesten und ausgezeichnetsten Theologen ausgesprochen[1])?" Und so spricht, freilich nicht ohne feinen Spott, der als Unterstimme mitklingt, auch Bruno selbst es gleich in dem ersten der drei Sonette, dem sonetto in lode del' asino aus, das sich am Schlusse des Widmungsschreibens seiner Abhandlung an den „Reverendissimo Signor Don Sapatino, Abbate Successor di San Quintino e Vescovo di Casamarciano", befindet. Es lautet:

Oh sant' asinità, sant' ignoranza,
Santa stoltizia, e pia divozione,
Qual sola puoi far l'anime buone,
Ch'uman ingegnio e studio non l'avanza.

Non gionge faticosa vigilanza
D'arte, qualunque sia, o invenzione
Nè di sofossi contemplazione
Al ciel, dove t'edifichi la stanza.

Che vi val, curiosi, il studiare,
Voler saper quel che fa natura,
Se gli astri son pur terra, fuoco e mare?

La santa asinità di ciò non cura,
Ma con man gionte e 'n ginocchion vuol stare
Aspettando da Dio la sua ventura.

Nessuna cosa dura,
Eccetto il frutto del' eterna regnie,
La qual ne done Dio dopo l'essequie.

O Eselei, du heilige, heilige Ignoranz,
O heilige Dummheit! Fromme Devotion!
Ihr führt die Seelen auf zu Gottes Thron;
Vor euch verbleicht des Forschers falscher Glanz.

---

[1]) Bei Goethe findet sich der Ausdruck vom „Jahnen der Pfäfferei" (Sophienausgabe V, 1. Abth. p. 199).

Was nützt ihm sein gelehrter Firlefanz,
Wo finden seine heißen Mühen Lohn?
Der Himmel lacht der frechen Neugier Hohn,
Hält ihr verborgen Sieg und Siegerkranz.

Wozu, ihr Klugen, alles durchstudiren,
Selbst der Natur geheimnißvolles Wehen,
Vernünftelnd selbst die Sterne inspiziren?

Die heilige Eselei läßt's ruhig gehen,
Kniet händefaltend hin, wird nichts verlieren,
Wird ihr Geschick, wie Gott es wollte, sehen.

Im Weltgetriebe stehen
Am Ende fest allein das Sterben sammt
Der Grabesruhe nach dem Todtenamt.

Das zweite der Sonette beschließt die „Anrede an den eifrigen, ergebenen und frommen Leser" als „un molto pio sonetto circa la significazione del' asina e pulledro" (ein sehr frommes Sonett über die Bedeutung der Eselin und ihres Füllens); vergleiche: Matth. 21, 2 ff. und Goethes Westöstlichen Divan, „Begünstigte Thiere".

„Ite al castello, ch'avete davanti,
E troverete l'asino col figlio;
Quelli sciogliete, e dandoli di piglio,
L'ammènarete a me, servi miei santi!

S'alcun per impedir misteri tanti
Contra di voi farà qualche bisbiglio,
Risponderete lui con alto ciglio,
Ch'il gran signor li vuol far trionfanti."

Dice così la divina scrittura,
Per notar la salute dei credenti
Al redentor del' umana natura.

Li fedeli di Giuda e de le genti
Con vita parimente scempia e pura
Potran montar a que' scanni eminenti.

Divoti e pazienti
Vegnon a fars' il pullo con la madre,
Contubernali a l'angeliche squadre.

„Geht in den Flecken, der sich vor euch breitet;
Ihr findet dort den Esel und das Füllen;
Die sollt vom Pflock ihr lösen und sie drillen,
Daß ihr sie hurtig zu mir hergeleitet.

Doch wenn euch drüben jemand widerstreitet
Und böse Rufe drohend euch umschrillen,
So zieht die Brauen hoch: Des Herren Willen
Gebot es. Selig ist, auf wem er reitet." —

So spricht die Schrift, damit die Gläub'gen alle
Dem Herrn und Heiland in die Hand sich geben,
Daß er sie löse von dem Sündenfalle.

War's Jud', war's Heid': wenn sie in Christo leben,
Recht schlicht und simpel, wird zur Himmelshalle
Als Eminenz einst ihre Seele schweben.

Langmüthig und ergeben
Müssen dem Füllen sie und Esel gleichen,
Wollen mit Engeln sie Viola streichen.

Auch Hebbel hat den Esel in einem Distichon das „christlichste unter den Beestern" genannt. So in den Tagebüchern; in den Gedichten ist „deutschestes für christlichstes" gesetzt.

Das letzte Sonett, al asino cillenico, steht am Ende des dritten Dialoges. Cillenisch heißt der Esel nach dem auf dem arkadischen Berge Kyllene geborenen Merkur; und Merkur spielt als Schutzgeist der achten Sinnenwelt-Sphäre eine Rolle, welche laut der Kabala unter dem Einfluß der zweiten heiligen Dimension der übersinnlichen Welt, Hocma, Weisheit genannt, steht, ihr Weisheitssymbol aber ist eben der Esel. Als solches, als hohes Mysterium, wird er jetzt gefeiert.

Oh beato quel ventr' e le mammelle,
Che ti ha portato e 'n terra ti lattaro.
Animalaccio divo, al mondo caro,
Che qua fai residenza e tra le selle.

Mai più preman tuo dorso basti e selle,
E contra il mondo ingrato e ciel avaro
Ti faccia sort' e natura riparo
Con sì felice ingegno e buona pelle!

Mostra la testa tua buon naturale,
Come le nari quel giudizio sodo,
L'orrecchie lunge un udito regale,

Le dense labbre di gran gusto il modo,
Da far invidia a' dei quel genitale,
Cervice tal la costanza, ch'io lodo.

Sol lodandoti godo:
Ma, lasso, cercan tue condizioni
Non un sonetto, ma mille sermoni.

Gebenedeit der Leib, die süßen Brüste,
Die dich getragen, die genährt dich haben,
Himmlisch Geschöpf, an dem sich alle laben;
Wie herrlich thronst du unter'm Stallgerüste!

O daß kein Sattel dich zu drücken wüßte,
Und daß für jeden Streich der bösen Knaben
Natur dich wappnete mit reichern Gaben;
Du hast so gutes Fell, so weise Lüste!

Vom Antlitz lese ich dein Naturell
Dir ab, das glückliche, den Mutterwitz;
Die langen Ohren hören gut und schnell.

Breit wölbt die Lippe dem Geschmack den Sitz.
Dann Iste, welch ein Staats- und Prachtgesell!
Und steif der Nacken, wie ein Eichbaumschnitz.

Dein Lob, wie end' ich's itz?
Ach! über allen Preis erhaben ist,
Wer so begabt sich zeigt, wie du es bist.

So viel über die Bezüge des Esels zur christlichen Religion; über diejenigen zu heidnischen Bekenntnissen möge man Guerrazzi nachschlagen. Nur das Eine sei noch hervorgehoben, daß der Esel nicht nur den Persern gleichfalls heiliges Thier war, sondern selbst als des Dionysos Thier galt[1]), ein Umstand, der wohl der aufgeweckten Zeugungslust des Esels (auch Thier des Priap!) zuzuschreiben ist und bei der Betrachtung des nächsten Abschnittes bedeutungsvoll für uns werden wird. An manchen Orten erschallte übrigens auch während der Eselsceremonie, vermischt mit dem Eselsschrei, ein Evoe; wenn man versucht hat, den ganzen, tollen Mummenschanz dieser Kirchenfeste auf die Saturnalien zurückzuführen, so spricht anderes für die Annahme, daß einzelne Züge direkt alten dionysischen Feiern entlehnt worden sind; sei es nun, daß das festum asinorum die verwachsene Form eines Anfangs ernst gemeinten dionysischen Geheimkultes unterdrückter Heiden darstellt, sei es, daß es umgekehrt als von Anfang an bewußte Parodie des gestürzten und verteufelten Dionysos aufzufassen ist und erst mit dem sinkenden Verständniß seiner Herkunft Bezüge zu dem siegreichen Christengott gewann. Offenbar münden in ihm viele uralte Anregungen zusammen, und auch sonst steht ein ähnliches Durcheinander nicht ganz ohne Beispiel da. „Auf Sicilien herrscht ein Brauch, der Beten und und tolles Pfeifen, Völlerei und Buße, Weinfässer und Heilige, bacchische und christliche Mysterien, religiöse Gebräuche und die Satire auf diese und ihre Diener so bunt

---

[1]) Daher erscheint der christliche Teufel im Mittelalter so oft mit dem Eselsfuß, der zuweilen als Pferde- oder Kuhhuf mißdeutet wird; der Teufel ist hier eben der entthronte alte Dionysos. (Heine, Die Götter im Exil.) In den Kriminalakten der Hexenprozesse wird auch von des Teufels „Eselsgröße“ u. s. w. berichtet.

durcheinander mengt und verflechtet, daß man sie nicht auseinanderfilzen kann, daß man nicht weiß, wo das Christenthum anfängt und das Heidenthum aufhört, und diesen sonderbaren Brauch üben dieselben Leute, die, wie behauptet wird, vor allen anderen Italienern einen unerschütterlichen Glauben haben." Das Nähere über dieses die „Messe" oder der „Heilige" genannte Sittenstück lese man bei Kaden (Volksthümliches aus Süditalien p. 74) nach.

Das Eselsfest.

1.

Zarathustra springt mitten unter die Gäste und ahmt ironisch des neuen Gottes Geschrei nach. In der Anrede „Menschenkinder" liegt ein Ton erstaunten Vorwurfes („Aber Menschenkind!"). Jeder Andere, minder Gottlose würde gewiß hinter der sonderbaren Anbetung lästerlichen Unglauben oder lächerlichen Aberglauben vermuthen, Zarathustra aber fragt nach den Gründen des Umschwungs und wendet sich zunächst an den alten Papst, bei dem ihm die Zuwendung zu dem Volksdienst besonders unbegreiflich erscheinen will; denn gerade die katholische Kirche stellt wenigstens in ihrem höheren Klerus ein aristokratisches Prinzip vor (IV 59). Der Papst wiederholt eine frühere Bemerkung (378) und fügt hinzu, die alte Religion, in welcher Gott zum Schluß zu dem dürrsten aller Begriffe abgeblaßt sei, sei immerhin noch unbrauchbarer geworden als die jetzige Anbetung, die wenigstens wieder eine greifbare Gottesgestalt besitze (III 243). Die katholische, reiche Kultinscenirung übertrifft den kultarmen Protestantismus

an lebendiger Glaubenswirkung auch heute noch bei weitem, der Glaube der Reformirten ist der Gefahr völliger Verflüchtigung am meisten ausgesetzt. Was der Papst derart unter Anspielung auf Mose 3, 26, 1 vorbringt, ist auch Zarathustras eigene Ueberzeugung; der Verfall der Religionen begann mit der Uebersetzung Gottes in das Abstrakte, Rein-Geistige[1]). Einerseits muß sich ein solchergestalt künstlich destillirter Gottesbegriff von dem Augenblicke an, in welchem die Existenzbehauptung einer materienfreien Seele wissenschaftlich unhaltbar wird, gleichfalls als hinfällig erweisen, andrerseits ist aber inzwischen auch die Rückkehr zu der früheren Annahme des persönlichen Christengottes durch die sie zersetzende Kritik unmöglich gemacht worden. Immerhin hat der alte Papst einsehen gelernt, daß er eher sein intellektuelles Gewissen, als seinen religiösen Hang zum Schweigen bringen kann; er entscheidet sich also lieber für eine recht sinnenfällige, wennschon ebenso sinnlose Idealannahme als für eine Aufrechterhaltung seiner nichtigen Absage an jeden Idealglauben. Als Priester war er früh in mystisches Formelwesen eingefangen; so ist ihm auch im Alter nackte Skepsis auf die Dauer unerträglich. Mag das Absurdeste angebetet werden (III 153), — wenn nur überhaupt angebetet werden darf. — Hierauf wendet sich Zarathustra an den Wanderer, der sich einst selbst mit sichtbarer Genugthuung als freien Geist bezeichnet hatte (397), aber schon damals von Zarathustra gewarnt worden war, sich nicht am Ende von einem engsten Glauben einfangen zu lassen (399), — wie es offenbar nun doch geschehen ist; auch auf des Wanderers Lied wird angespielt (444). Er

---

[1]) Joh. IV 24; I 340, V 329, VII 4, VIII 235, IX 74, X 74, 211.

aber vertheidigt sich gegen den ihm gemachten Vorwurf, indem er meint, es sei nicht seine Schuld, wenn die alte christliche Religionstendenz in dem noch schlimmer irreführenden neuen demokratischen Gleichheitsideal Auferstehung gefeiert habe; denn daß dies in der That geschehen sei, könne Keiner leugnen, — auch nicht Zarathustra. Dabei wird ausgesprochen, daß die Anregung zu dem neuen Dienste vom häßlichsten Menschen ausgegangen sei; hiermit soll wohl der Kampf des Pöbels (XII 281) gegen alles ästhetisch Feinere betont werden: nur das Nützliche, nicht aber auch das Schöne verträgt sich mit den sozialistischen Futterkrippen-Prinzipien. Der Wanderer hält sogar dafür, der Häßliche werde den alten Gott überhaupt nicht gemordet haben, wie er vorgab; Ideale sterben nicht (dagegen IX 64), sie wandeln sich nur und gehen aus der einen Form in die andere über, in welcher der alte Kern, vielleicht erst spät, wieder erkannt werden wird. — Dann folgt die Auseinandersetzung zwischen Zarathustra und dem Zauberer, Wagner; Nietzsche fragt sich, ob er, der stets auf Wirkung Bedachte (372), der wachsenden Freigeisterei gegenüber sich die Fortdauer seiner Wirkung nicht dadurch verscherzt haben könnte, daß er sich immer entschiedener zu einem verkappten Christenideal zurückbewegte; Wagner ist auch Revolutionär gewesen (I 550). Der Zauberer stimmt bei; ehrlich gemeint ist seine Rede jedoch wohl kaum (371). Anders der Gewissenhafte. Diesen fordert Zarathustra zu der Erwägung auf, ob er in der Eselsanbetung gar nichts seinen besseren Einsichten Zuwidergehendes wittere, und ob der Weihrauch, das Hyperbolische dieses ganzen neuen Wesens, wirklich mit der Klarheit geistigen Forschens verträglich befunden werden könne. Ist es nicht wieder der alte Dunst der Betbrüder (266), der hier aufsteigt? Dem wissenschaftlichen Menschen

aber gilt dies gleich, wenn er sich nur dialektisch damit abzufinden vermag; und um eine sophistische Ausrede ist er nicht leicht verlegen. So legt er keineswegs Verdruß an den Tag, sondern zeigt sich sogar stolz. Gott wird ewig genannt, ewig aber bedeutet im Vulgärverstand so viel wie unermeßlich lange Zeit während. Daraus zieht der Gewissenhafte folgenden Schluß: Gott, welcher ewig ist, muß Ueberfluß an Zeit haben; er kann sich mithin zu allem beliebig viel Zeit lassen (II 244), und so wird er so langsam wie der Esel, das Volk, sein, damit aber auch so einfältig wie sie; jeder Mangel an Regsamkeit wirkt auf den Geist rückbildend zurück. Und mehr: Gott bringt es auf solche Art sogar weiter, als wenn er lebhaft wäre, der Thätige ist früher übersättigt, als der Phlegmatische, und nur bei einem beschaulichen Hindämmern Gottes ist zu hoffen, daß er seiner Ewigkeit nicht überdrüssig werde. Im christlichen Paradies gilt allein das orare, das träumende Nichtsthun; auch der Zukunftsstaat hat die verwandte Tendenz, alles laborare, die schaffende Thätigkeit, nach Kräften zu beschneiden. Wird doch selbst der Geistigste zeitweise unmuthig über seinen Geist, so daß er sich gern einmal der Thorheit erfreuen würde (9, V 143, VII 147); auch der Empfindsamste beneidet zuweilen die ruhigere Vitalitätskurve, das trübere Philisterbewußtsein. Das alles muß Zarathustra aus eigener Erfahrung wissen, denn selbst ihm sind gelegentlich ähnliche Wünsche gekommen (153, III 263). Er, der scharfsichtige Skeptiker, durchschaute schließlich auch die Skepsis und erkannte sie als unfruchtbar; nun könnte wohl auch er noch zu einem Glauben zurückkehren mögen. Von der Jugendmetaphysik herkommend, ist Nietzsche über den Positivismus seiner mittleren Zeit zuletzt zur Wiederkunftsmystik fortgeschritten, hat den Kreis (die krummste Linie)

ausgemessen. Weil er schaffen will, sieht der vollkommene Weise schließlich ein, daß er sich zu diesem Zwecke seiner reineren Erkenntniß wieder entschlagen muß. Aber nicht nur in diesem Sinn könnte Zarathustra noch zu einem „Esel“ werden[1]; der Esel war des Dionysos Thier, bei seiner Nennung wird also, wie schon bei dem „krummsten Wege“, auch der Dionysischen Weisheit, der Wiederkunftslehre, gedacht sein; und mit ihrem Heraufkommen würde Zarathustra vielleicht noch zum Gegenstande religiöser Verehrung, wie der Esel des Eselsfestes, erhoben werden. — Zuletzt wendet sich Zarathustra an den Häßlichsten, — den Wahrsager, die Könige und den freiwilligen Bettler übergeht er. Der häßlichste Mensch giebt soeben dem Esel Wein zu trinken (462), schöpft seinem Volksideale Begeisterung, sucht den nüchternen Pöbel mit der Humanitätsphrase zu berauschen. Dabei kniet er priesterlich auf dem Erdboden nieder, und das ihn in der neuen Würde belebende Hochgefühl kleidet seine Mißgestalt sogar mit einer gewissen Erhabenheit (67). Er scheint fast ein Anderer, ein durch seine Gotteserweckung selbst Auferweckter. Und doch hatte gerade er den alten Gott mit vollem Bedachte getödtet (387); auch würde Zarathustra dem Häßlichsten weit eher einen Drang nach gutem, schnellen Lebensende als einen solchen nach Lebensverlängerung gewünscht haben; hier hätte der höhere Optimismus im Schließenwollen anstatt im Fortlebenwollen gelegen. Der Häßlichste aber spottet der Fragen Zarathustras, — dieser weiß ja längst selbst die besten Antworten darauf. Er weiß auch, wie man durch Lachen tödten kann (58); je absurder ein Anbetungsgegenstand gewählt erscheint, desto

[1] Vielleicht sollte statt: „aus Ueberfluß und Weisheit“ richtiger: „aus Ueberfluß an Weisheit“ gelesen werden.

heilloser wird das Anbeten als solches bloßgestellt. Gott lebt nicht mehr und lebt auch nicht wieder auf, er ist gründlich todt (381); aber auch seine Anbetung soll jetzt bis auf den letzten Rest abgethan werden, und dazu erfand sich der häßlichste Mensch die Eselsoration, — wenigstens giebt er sie als zu diesem Zwecke erfunden vor. In der modernen Demosverehrung läuft der frühere Gottglaube parodistisch aus. Letzten Sinnes freilich ist es nicht einmal der häßlichste Mensch, sondern der Dichter der Dichtung selbst, welcher durch sein souveränes Mundwinkelzucken dem Glauben an den Zukunftsstaat doch noch einmal gefährlicher werden könnte, als alle groben Demokratenfresser.

2.

Zarathustra springt zurück; derart von den höheren Menschen getrennt, hält er ihnen ihre Thorheit vor. Fast in jeder ihrer Antworten lag zwar ein Korn Wahrheit enthalten, aber es ist offenbar nicht dieses gewesen, das sie zur Eselsanbetung verführt hatte; eine unbestimmte Sehnsucht nach einem verlorenen Kindheitsglauben hat sie ganz allein dazu verleitet. Die Wörter Schelm und Schalk sind mithin doppelsinnig gebraucht, bedeuten sowohl närrisch wie unaufrichtig. Was als Gründe für die Posse vorgebracht wurde, das waren selbst nur Possen. Und die Gäste fühlten recht gut die Falschheit in ihrem Apostatenthum, es war daher neben aller Lust auch viel Bosheit in ihrer kindischen Anbetung enthalten. Trotz alledem ist an ihrer Kinderei ein Zug, welcher Zarathustra sogar gefällt und ihn bestimmt, den Vorgang schließlich doch als ein gutes Anzeichen aufzufassen (V 181, VII 176). Die höheren Menschen haben zwar das Objekt und die Form der neuen Anbetung ver-

fehlt, sie hätten nicht nach dem vollkommenen Glückshimmel zurückverlangen sollen, wie ihn die Zukunftsstaatsutopie so gern ausmalt. Für diesen Wahn sollte die höhere Menschheit nachgerade nicht mehr kindisch genug sein. Es kann sich fortan nicht mehr um himmlische oder irdische Pensionsverheißungen als Glücksgipfel handeln; was die kommenden Geschlechter in den Mittelpunkt ihres Strebens stellen werden, wird die Sorge um die kämpfende Höherentwickelung des Irdischen sein (13). Keine kindische Sorge, sondern eine kindliche: eine schaffende (35).

3.

Die Ueberwindung der Skepsis als eines unfruchtbar und trübe machenden Elementes ist es somit, welche in Zarathustras Augen an der im übrigen sinnlosen Eselsanbetung als gutes Omen erscheint. Und so soll diese zu einer Art Gedächtnißfest und Markstein seiner Lehre umgeschaffen werden; jeder neue Glauben bedarf neuer Feste[1]); zum Zarathustrafrohmuth können die alten steifen Kirchenchoräle nicht mehr stimmen, besser schickt sich hier eine halb ernste, halb spöttische Ausgelassenheit, — Humor. Die der christlichen Erinnerungsfeier ziemlich parallel gehenden Einsetzungsworte sollen den Kontrast um so fühlbarer machen. Zu Zarathustra gehören diejenigen, die sich mit heiler Selbstsucht lieben und damit thun, was auch ihrem Meister lieb ist; sie werden die alten Irrthümer in ihrer Erinnerung ohne Schmähung, aber mit heiterer Ironie übersponnen, fortleben lassen.

---

[1]) I 6, 75, II 149, III 104, 116, 285, V 122, 215, IX 185, 186, 188, 189, XI 335, XII 306, 310, 314, 319, 324.

Das trunkene Lied.

1.

Das trunkene oder, nach einer Titelvariante, Nachtwandler-Lied ist eine Art Glossar des Seite 332 mitgetheilten Mitternachtsliedes; wieder geht zunächst eine Einführungserzählung voraus. Zarathustra führt seine Gäste aus der von ihnen zur Kinderstube gemachten Höhle in das Freie, in die Kühle und die Stille der Nacht heraus. Dabei hält er, der Vollkommenste, den unvollkommensten, häßlichsten Menschen an der Hand. Der Gedanke von Seite 459 kehrt wieder, und wie sonst die Thiere Zarathustras Schweigen zu ehren pflegten (323, 452), ehrt hier er selbst dasjenige der um ihn Versammelten. Als Erster von ihnen hebt der Häßlichste zu sprechen an. Obschon er auch diesmal lange nach Worten ringen muß, springt ihm sein Satz dann doch glatt aus dem Munde; er meint, der gegenwärtige, kurze Glücksaugenblick wiege ihm die ganze, lange Dauer seines bisherigen, unruhigen Sehnens auf, so daß ihm sogar der Wunsch nach Wiederkunft, ja ewiger, gleicher Wiederkunft der vollständigen Kette seiner Erlebnisse, lebendig werde (230, 451); um der Wiederkehr der einen vollkommenen Stunde willen würde er gern auch alles voraufgegangene Leid ewig wieder mit hinnehmen, — und es ist der häßlichste Mensch, der also spricht! Er lehnt des Wahrsagers: „Es lohnt sich nichts“ (349) somit von Grund aus ab, freilich nur um Zarathustras willen, das heißt erst, nachdem er sich durch diesen eines gesteigerten Lebensinhaltes und einer gefestigten Lebensfreude erfreuen lernte. Auch Zarathustras andere Gäste stimmen bei; der pessimistische Wahrsager aber tanzt sogar, die Prophezeiung

erfüllt sich (354). Das hier eingeflochtene Wort von den verschiedenen Erzählern erinnert an das frühere von den Historienbüchern (416); es unterstützt den legendenhaften Charakter der Darstellung. Selbst der Esel, das nüchterne Volk, soll einmal vom dionysischen Begeisterungsrausch erfaßt worden sein und getanzt haben; Nietzsche läßt freilich diese Ueberlieferung als ungewiß auf sich beruhen und erinnert nur an sein Wort: „was liegt daran" (426, CI 215). Betrunkenen Eseln hat er schon früher das Urtheil gesprochen (267), und des häßlichsten Menschen Frage erscheint ihm jedenfalls viel wunderbarer, als das Tanzen eines Esels.

2.

Als Zarathustra sieht, wie nicht allein die Lebenslust bei dem Leidendsten siegt, sondern wie diesen sogar der Wiederkunftsgedanke einen Augenblick gefangen nimmt, obgleich gerade hier weit eher das entschiedenste Widerstreben dagegen zu erwarten gewesen wäre, da erfaßt ihn eine seltsame Entzückung. Auch er gedenkt nun seiner Widerkunftsidee; sein Geist eilt in die Zeit ihres ersten Keimens zurück sowie hinaus zu den fernsten Perioden ihrer künftigen Wirkung; er fühlt sich wieder auf hohem Joche weilend (334). Der biblische Ausdruck „es steht geschrieben" (I 13, IV 81) deutet an, wie die Zarathustradichtung den Wiederkunftsgläubigen zu einem Buch der Bücher werden soll. Die Scene der um Zarathustra Besorgten erinnert übrigens an Seite 201 zurück. Dann setzt der Mitternachtsglockenschag ein (331). Dreimal legt Zarathustra den Finger an den Mund und gestaltet dabei seine Aufforderung, ihm zu folgen, immer dringlicher. Auch diesmal verwandelt sich seine Stimme (112, 114), die Stille um ihn her nimmt zu; sie gehört selbst schon zu den Wiederkunftssensationen

(199, 216, 233). Endlich aber wendet sich Zarathustra an der Spitze seiner Gäste mit den Worten: „Laßt uns in die Nacht wandeln" zum Schreiten (V 96); damit wird eine gewisse Intellektsausschaltung und ein Gewährenlassen des Instinktiven gefordert, von dem auch der Text des Liedes erzählt, indem es darin heißt, daß die Welt tiefer sei, als der Tag dachte. So hebt das im nächtlichen Umzug vorgetragene Nachtwandlerlied feierlich an; es ist, wie die Seitenverweise unseres Commentares zeigen werden, voll von Anklängen an Nietzsches frühere Wiederkunftssensationen.

3.

Erschreckend war die erste Wirkung des Wiederkunftsgedankens, herzerfreuend seine spätere; erst erschien er Nietzsche wie ein schwerer Seufzer, dann lachte er ihm zu. So paßt die Glocke, die sowohl dem Schmerze wie der Lust tönt, besonders gut als Bild für diese Idee. Der zur Nachtzeit noch eindrucksvoller als am Tage klingende Glockenton wird ein tiefer genannt, auch in übertragenem Sinne: Nacht, Traumdenken, Empfindungsleben reichen tiefer in unser Wurzelhaftes hinab, als der Tag und das Denken in Begriffen. Vor letzteren verstummt die Wiederkunftstheorie, spricht aber um so lebhafter die Instinkte an, die „überwachen"; das heißt, das Unbewußte besitzt tiefere Bedeutung als das menschliche Bewußtsein. Zu „Still, still" cf. p. 402, zu Herzenslärm p. 459, zum Sicheinschleichen p. 368, 401.

4.

Der Eingang des Folgenden bedient sich der von Seite 402 bis 404 bekannten Metaphern; dann folgen solche aus dem „Gesicht und Räthsel" (233), also aus einer Zeit, in der Nietzsche lieber sterben als seinen Gedanken aussprechen

wollte. Im Wahrtraum hält er sich auch bereits für todt (V 354), meint, sein Leben sei dahin. Aber es kehrt ja ewig wieder, die Spinne (232, 233) spinnt ihn nur vorübergehend ein. Das erscheint ihm hier, wo die bösen Wiederkunftssensationen nochmals an ihm vorüberziehen, als Schreckensbild. Daher die Frage: „willst du Blut?“ (V 354). Zum Thaufall cf. p. 433, zum Frösteln und Frieren p. 366, 387, 389. Die Stunde, die da fragt und fragt, ist die stillste Stunde (215), später die der Verkündigung (464, 476). Als solche bestimmt sie den neuen Herrn der Erde, setzt fest, welcher Gedanke die Umwerthung vollziehen, die Glaubenswerthe der Zukunft schaffen, den neuen Hazar taufen soll. Damit ist natürlich der Wiederkunftsgedanke gemeint, ein neues ethisches Schwergewicht, giebt er allem Großen und Kleinen neue Richtung. Aber Anfangs fällt Zarathustra der Entschluß, mit solcher Lehre hervorzutreten und mit ihr ein Befehlender zu werden, schwer, — selbst den höheren Menschen gegenüber, welche die Einzigen sind, denen sein Gedanke allenfalls bereits jetzt faßbar zu machen wäre.

5.

Der fünfte Abschnitt zeigt anfangs wieder helleres Kolorit. Zarathustra fühlt sich erleichtert, meint getragen zu werden, zu tanzen; seine Lebensaufgabe beginnt ihn durch ihre Größe zu begeistern. Der Größte soll der Erde Herr sein (306). Aber das Tanzen genügt nicht, der schöpferische Rausch bedarf weiterer Steigerung, bedarf des Fliegens (282). Und wenn den höheren Menschen diese Erkenntniß kommen wird, so wird ihr Muth, mit Zarathustra und dem Wiederkunftsgedanken zusammen weiterzuleben (462), sinken. Zu „ihr guten Tänzer“ cf. 428 bis 430. Sie werden wieder in ihre alte Müdigkeit zurück-

fallen; dem Rausch der Lust wird die Ernüchterung folgen, der Freudenbecher brechen, die begrabenen Ideale (164, 199, 288, XII 314) werden zu keiner Auferstehung kommen. Erst der Wiederkunftsgedanke verheißt sie ihnen, und dieser ist eben dem höheren Menschen auf die Dauer noch nicht erträglich. Warum währt die Nacht so lange, warum setzt der Wiederkunftsglaube noch immer nicht ein? Wie in Gespensterfabeln Todte bei dem Anblick des Mondscheines aus dem Grabe streben, so halten hier die eingesargten Ideale in der langen Nacht vor dem Tagen der Wiederkunftslehre kaum mehr Ruhe in ihren Grüften. Als weiteres Bild des Grabens dieses Gedankens vor seinem Aufdämmern dient das nachts hörbar werdende Ticken des Holzwurms (238); das Folgende sind Wiederholungen von oben. Noch schnarrt das Herz, noch singt es nicht; es tönt noch mißtönig zur Wiederkunftsmelodie.

6.

Zarathustra spricht die Glocke als süße Leier an, redet von ihrem trunkenen Unkenton; er tritt dem Religiösgearteten wieder näher, so gewinnt auch sein Lied wieder etwas vom Unkenlied mit seinem „süßen Trübsinn“ (133), — wohl ein unfreiwilliges Bekenntniß. Nun erinnert er sich auch seiner gläubigen Jugendtage (160), vielleicht insbesondere der alten Naumburger Domglocke und der einst mit ihrem Anhören für ihn verbundenen Seelenerregungen. Die Glocke hat schon vielen Schmerz eingeläutet, alles Menschenweh riß ihr mit dem Klöppelschlag in ihr altes Glockenherz. Damit wird sie für Zarathustra zum Bilde des eigenen, einsamen Herzens, dem er nachsagen darf, daß es viel gelitten habe (421). Aber je mehr Leiden, desto bessere Einsicht; auch Zarathustra wurde erst durch sein Herzeleid reif;

so ward ihm die Welt selbst vollkommen (402). Herbst und Nachmittag (123, 235) sind Reisesymbole, gleich der Traube (326, 327, 402). Zarathustra erkannte die Wiederkunft, und nun will er, mit ihrer Verkündigung die Erde segnend, untergehen (322); das soll sein Mitternachts-Sterbeglück sein. Zum Geruch cf. p. 114, 327, IV 333; der Ausdruck rosenselig bezieht sich auf die Abendröthe als Gleichniß eines frohgemuthen Sterbesegens.

7.

Die intellektuellen Einwände suchen gegen das Verzückt-Instinktive zu Worte zu kommen, aber Zarathustra wehrt ihnen; ihm gilt fortan die Nacht (der Instinkt) für heller und reiner als der Tag (Intellekt), der allen Schmutz, alles kleine Allzumenschliche gar zu scharf sehen läßt. Der Tag zeigt eine, die Nacht aber viele Sonnen. Man muß hier an die lichten Nächte des Orients denken. Dem von seiner Empfindung Berauschten erscheint die Welt vollkommener, als dem nüchternen, nörgelnden Verstandesmenschen. Und Zarathustra meint jetzt, nicht die kalten, sondern die expansiven Seelen, nicht die skeptisch Erkennenden, sondern die mystisch Auflodernden seien die Stärkeren und Fruchtbareren, damit aber auch die zur Herrschaft Berufenen. Unerkannteste werden sie genannt, denn sie sind am schwersten zu begreifen und finden am spätesten Anerkennung. So will Zarathustra selbst weder bis zu seinem Ende Wissenschaftler bleiben, noch von solchen intellektuell zerklügelt (184), als Citaten-Schatzkammer ausgebeutet, als geistreicher Stilist belobt werden; er lehnt aber hier, wenigstens scheinbar, auch die Rolle des Religionsstifters ab, wäre also mit einseitig litterarischer wie mit allseitig mythischer Wirkung gleich unzufrieden! Er fürchtet wohl auch bei einem kult-

lichen Ausmünden eine nicht minder grobe Verflachung seiner Lehre durch ihre Umformung zum Massenglauben; und in der That ist diesem Schicksal noch kein Prophet (B II 316) und Glaubensgründer entgangen (XII 424). Der Komparativ „tiefer" ist indessen sicher nicht ernst gemeint, sondern nur aus der Massenperspektive heraus verstanden; Zarathustra will nicht zum mythischen Gotte verflacht werden. Er mag auch bedenken, daß heute die Zeit für Gottmenschen vorbei sein dürfte, und so wird das Ganze eine leise Warnung vorstellen sollen. Gottes Hölle bedeutet: Mitleiden (130).

8.

Den letzten Satz wiederholend, fragt Zarathustra nochmals: „Was bin ich?" (205, 216) und vergleicht sich abermals der Glocke, Leier und Unke (466). Als Wiederkunftslehrer setzt er sich selbst dem Wiederkunftssymbol gleich; Leier nannte er seine Seele übrigens schon p. 327. Die Wiederkehrverkündigung ist sein Schicksal (321); er muß davon reden, und wenn er auch zu Tauben spräche (34, 217)! Dies aber thut er in der That; denn die höheren Menschen fassen ihn immer noch mißverständlich auf; sie wollen geschont sein (410), hoffen auf ihre Erhaltung und auf eine Besserung ihres Looses. Wenn sie um ihren Untergang wüßten, würden sie die Wiederkunftstheorie weit von sich weisen. Bei dem Gedanken an das nirgends zu findende volle Verständniß wandelt Zarathustra wieder seine Traurigkeit an, er wirft auf sein einsames Leben einen Schmerzensblick. Nun kam ihm der Abend (159). Das Heulen des Hundes ging auch p. 233 dem Abbeißen des Schlangenkopfes, das heißt der Aussöhnung mit dem Wiederkunftsgedanken, vorauf. Da es bei Zara=

thustras Höhle keinen Hund giebt, wird der heulende Wind als solcher bezeichnet; so wohl schon p. 465, doch darf man nicht vergessen, wie hier fast alle Bilder halb traumhaft und visionär sind. Zum Röcheln und Keuchen cf. p. 199, zum Wiederkäuen p. 452. Zuletzt kommt der Optimismus zum Durchbruch, und da sein Urtheil, daß Lust tiefer als Leid sei, hier als vom Empfindungsleben aus gefällt erscheint und doch auch ganz wie eine logische Formel klingt, so heißt es, jetzt spreche auch die Trunkenheit nüchtern.

9.

Der Weinstock kehrt als Bild der Seele Zarathustras wieder. Zu Winzermesser cf. p. 326, 327: die Wiederkunftsverkündigung ist gemeint, mit der Zarathustra vollkommen wird, aber auch untergeht. Schon zuvor hat ihn seine Lehre tief in die Seele geschnitten. Nicht Reifgewordenes, sondern das erst noch Reifende geizt nach Selbstbewahrung (107, I 146, III 295); nicht Achill, sondern Thersites hält ängstlich am Leben fest. Zarathustra versucht, eine Begründung dieser Erscheinung zu geben; alles noch Unfertige und Mißlungene, meint er, hoffe auf Besserung und damit auf ein gesteigertes Genügen an sich selbst (VII 430); das Fertige, Geglückte dagegen weiß sich bereits im Besitz seiner Wünsche, so daß ihm eine Lebensverlängerung keine Steigerung mehr zu versprechen vermag (VII 364, 481). Derart bleibt ihm nur das Sehnen nach ewiger Wiederholung seiner selbst übrig. So entsetzlich dem Unreifen und Leidenden die Wiederkunft des G l e i c h e n erscheinen mag, ebenso entschieden wird die Reife und Lust nach diesem annulus aeternitatis verlangen. Das Ungenügen hatte noch Entwickelungshöhe über sich, dem erreichten Ziele aber bleibt, da es Stillstand nicht giebt, nur

Wiederkehr zu wünschen übrig. In den Augenblicken seelischer Depression mag man sich Wandel zu einem Bessern, Vergänglichkeit des Jetzt, herbeisehnen; im Moment psychischer Hochfluth aber wird sich das Begehren auf gleiche Wiederkehr, Ewigkeit des Jetzt, richten.

10.

Zarathustra fragt die höheren Menschen, ob sie seine Wiederkunftsidee für eine zutreffende Prophetie und Traumdeutung (XII 238) oder für einen Trugschluß und flüchtigen Wahn zu halten geneigt seien. Für ihn selbst hat sich mit seiner eigenen Wiederkunftserkenntniß ein Wiederkunftskreislauf gleichsam ausgedreht; das vorliegende Mitternachtsbild fällt dem Sinne nach mit dem früheren Mittagstraum (400) zusammen, Mitternachtsglockenschlag und „großer Mittag“ (115) sind identisch zu deutende Symbole. Daher heißt es: Mitternacht ist auch Mittag (VII 66). Es folgen noch weitere Antithesen: Schmerz ist auch Lust, in der Liebe; Fluch ist auch ein Segen, in der Härte des Schaffenden; Nacht ist auch eine Sonne: auch im Instinkte leuchtet eine „große Vernunft“ (46); und auch der Weise ist Narr (457). Wer aber eine Lust zurück haben will, der muß, um sie als gleiche zu haben, auch jedes Weh wieder verlangen (209, 299); die im Cirkellauf der Wiederkunft verewigte Lust macht alles Leiden gleichermaßen ewig; man kann den Gipfel nicht ohne das Thal wollen, denn ohne dieses wäre er ja gar kein Gipfel mehr. Ein jeder Augenblick zieht nach Zarathustras Lehre alle anderen nach sich, ein einziger doppelt genommener heißt sie daher sich sämmtlich verdoppeln (232); Glück, Husch, Augenblick: p. 402. Und ein flüchtigster Moment der im Wiederkunftsverlangenden auftauchenden Weltliebe würde sonach die ganze Welt um-

armen müssen; man hat, wenn man zu einem seiner Erlebnisse: Wohlan, noch ein Mal! sagte, sich, wennschon vielleicht unbewußt, zum Wiederkunftswunsche seines ganzen Erlebens, ja allen Erlebens überhaupt bekannt.

11.

Aus der vorangegangenen Erörterung erhellte, daß jene Lust, welche die Wiederkunft wünscht, nicht nur die Ewigkeit der lustvollen Dinge (Honig, trunkene Mitternacht), sondern zugleich auch die der unlustigen (Hefe, Gräber) sowie jener, in denen Lust und Leid verknüpft erscheinen (Thränentrost, 160, vergüldetes Abendroth, 108), kurz aller Dinge verlangt. So übertrifft diese Lust das Weh an Herzlichkeit, aber auch an Schrecken; verewigt sie doch nicht nur sich, sondern um ihretwillen auch noch jede Noth, — sie kann nicht anders. Die Schlange, die sich in den Schwanz beißt, der Zusammenklang Ringen und Ring zeigen diese Verknotung der freiwilligen Lust und der dadurch als nothwendig gegebenen Schmerz-Wiederholung an; so bedingen empedokleisch Liebe und Haß einander. Insofern ist also das Wiederkunftsverlangen das umfassendste aller Verlangen, sagt zu Allem: Ja, — außer zu Einem: dem Stillstand, dem Nichts, das vor dem realistischen, genealogischen Weltverständniß nur als reine Fiktion lebensfeindlichen Charakters besteht. Ohne Bewegung ist Bewußtsein überhaupt nicht denkbar, und das höchste Glück wird, im vollkommenen Gegensatze zum Buddhismus, sogar im bewegtesten Bewegtsein, im Tanz, im Husch erblickt. Höchste, wiederkunftsbrünstige Freude möchte sich verschwenderisch mittheilen, überall gleiche Mitfreude erwecken und so das ganze Dasein vergolden; am Ende aber nimmt sie die erwiesene Unmöglichkeit, dies rein zu erreichen, nicht

nur, wie sie es muß, mit in den Kauf, sondern preist sich auch noch um derentwillen selig, wohl im Sinne von p. 289.

12.

Im letzten, zwölften Abschnitte (zwölf Glockenschläge, 333) wird das Lied nochmals im Texte wiederholt. Sein Namen und Sinn, getrennt aufgeführt, sind im Zusammenhange zu lesen, so daß sie also lauten: „Noch einmal in alle Ewigkeit“. Das aber besagt so viel wie: Ewige Wiederkunft!

Das Zeichen.

Der Löwe mit dem Taubenschwarm (XII 282, 283, 292) ward schon p. 287 als Vorzeichen von Zarathustras neuem Niedergange zu den Menschen verheißen; auch p. 346 wurde sein gedacht. Ferner deutet die Morgensonne auf Zarathustras Sehnsucht nach seinem abermaligen Untergange hin, und selbst das Aufspringen entspricht Vorgängen vor den früheren Ausfahrten (9, 120). Die höheren Menschen aber schlafen inzwischen ruhig weiter; Zarathustra ist der einzige Frühwache (11, I 543), der den neuen Sonnenaufgang, das Werden des jungen Ideales, beobachtet. Ohne sein Zuschauen würde die Sonne zürnen müssen, daß Niemand Zeuge ihres herrlichen Aufganges sei. Dabei ist sie aber zugleich auch schon selbst ein Bild des neuen Idealstifters, des schaffenden und schenkenden Zarathustra, dem es freilich schlimmer ergeht als ihr: ihm fehlen wirklich alle Zeugen. Den schläfrigen Sinnen der höheren Menschen ist der tiefere Inhalt seines Wiederkunftsgedankens verschlossen geblieben, wie ihr Schlaf zu dieser Stunde beweist. Will also Zarathustra seines schöpferischen Glückes froh werden, so wird er aufgewecktere Gefährten erwarten müssen

(411). Seine Berge bedeuten wieder seine einsame Denkerhöhe. Immer schwebt ihm sein Ziel (29) und Werk (343, 476) vor; immer verlangt es ihn nach seinem Hazar (476). Von seinem Schritt war in ähnlichem Sinne 11, 37, vom Hahnenruf 252 die Rede. Aber nicht einmal die höhere Menschheit theilt heute seine Zukunftswünsche; sie sucht sich aus Zarathustras trunkenem Liede, seiner Wiederkunftsverheißung, eher ein Narkotikum als einen zu höherer Wandlung anspornenden Trank zurecht zu machen, möchte einen Glücksaccent im Sinne des alten Behagens damit verbinden. Insofern hört sie ihn schlecht und gehorcht nicht seinen Absichten; anstatt als Ringende, Tanzende, Fliegende, zeigt sie sich als faule Schläferin. Die folgende Schilderung erinnert an die auf Seite 29 gegebene zurück; Zarathustras Muth und Klugheit haben ihn nicht verlassen. Dabei ist ein Anklang an den alten Parsendienst erkennbar; auch ließe sich an das Feuer in den Klauen des Zeusadlers denken. Und nun folgt zunächst die Taubenerscheinung, welche wiederum an Venedigs Taubenschwärme gemahnt (V 358), wie ja auch der Löwe ein für die Lagunenstadt bedeutsames Zeichen ist. „Lachend“ wird er genannt; so stellt er die Vereinigung von Stärke und Milde dar. Daher sein sanftes Brüllen, sein trotz seiner mächtigen Stärke schüchternes und schmiegsames Wesen. Zarathustra aber sinkt bei dem Auftreten dieser seiner neuen Thiere auf den Stein vor der Höhle nieder (343, 475); er erkennt das „Zeichen“ und sein Herz verwandelt sich; seine letzte Reife, welche eben von Löwe und Taubenschwarm symbolisirt wird, nimmt in ihm Wohnung. Er fühlt, auf der Thiere schalkhaftes Spiel blickend, die Nähe seiner Kinder, seines Hazar, und geräth darüber in Ekstase; ein jedes Zeitmaß verläßt ihn, bis die höheren Menschen nahen. Diese kommen, gleich

jenen thörichten Jungfrauen der biblischen Parabel, jetzt freilich zu spät. Feierlich, wie am Abend zuvor, gedachten sie Zarathustra zu begrüßen; Zarathustra indessen ist bereits nicht mehr der Alte, hat sich neu gewandelt und weiß mit den Mißglückten, die für ihre eigene Person Schonung und Tröstung suchen, nichts mehr anzustellen. Ihnen gegenüber trägt er nur die eine seiner zwei Seiten, die Furcht einflößende Härte, zur Schau; der Löwe brüllt wild auf, so daß der Nothschrei wie aus einem Munde (405) auf das Neue ertönt und der höhere Mensch entsetzt davon flieht. Denn er ist nicht gleich Zarathustra gewöhnt, dem Gefährlichen liebkosend zu begegnen (227). Darüber aber kommt dieser selbst wieder zu vollem Bewußtsein (198, 201) und beginnt zu begreifen, was sich in den letzten vierundzwanzig Stunden, vom Auftreten des Wahrsagers (349) und ersten Ertönen des Nothschreies an (351), erfüllt hat. Entschlossen springt er auf, sein Antlitz scheint in Erz verwandelt (384, IX 101, X 42, 86). Er schont sich selbst nicht; er darf auch Andere nicht schonen, muß auch gegen die edleren Mißglückten hart sein. Das ist es, was ihm am schwersten fällt und worin er der Versuchung, seinem Werke zu entschlüpfen und die Wiederkunftsverheißung nicht oder doch nur halb, den höheren Leidenden zuliebe gemildert und gemindert, zum Ausdruck zu bringen, zu erliegen drohte. Hier lag für ihn die Gefahr seiner letzten Sünde, — deren Zarathustra jetzt freilich nur noch mit zornigem Lachen gedenken kann. Seine Versuchung hatte ihre Zeit (202); auf die Dauer hat sie nichts über ihn vermocht, er hat sie überwunden und geht gestärkt aus ihr hervor (474). Seine Stunde kam (287, 322), und laut ruft er jene Menschheitsperiode, welcher sein Wiederkunftsgedanke als herrschender Gedanke das Gepräge geben soll, herauf.

Kritik und Register.

Kritik.

Es kann nicht überraschen, daß derjenige Theil von Nietzsches Lehre, welcher am wenigsten in die Tiefe eindringt, die öffentliche Aufmerksamkeit zuerst erregt hat und sie auch heute noch am lebhaftesten beschäftigt; das Gegentheil wäre jedenfalls wunderbarer. Die Breite der Diskussion über die einzelnen Probleme Zarathustras steht immer noch im umgekehrten Verhältniß zu dem Problem werthe. Ueber Decadence, Umwerthung, Machtwille und Herrenmensch pfeift gegenwärtig jeder Spatz seinen Vers; die Uebermenschenhypothese dagegen ist viel seltener ernst genommen worden, obwohl sie es, nach Richtigstellung ihrer kühnen Verzeichnungen, weit mehr verdient hatte; und für das Schwergewicht der Wiederkunftslehre haben bisher überhaupt erst Zwei Verständniß an den Tag gelegt, Frau Andreas-Salomé und Paul Mongré; Henri Lichtenberger lieferte einen historischen Beitrag. Wenn aber Nietzsche jene von ihm erträumte führende Zukunftsrolle größten Stiles überhaupt besitzt, so besitzt er sie nur kraft seines Wiederkunftsgedankens.

1.

Mit Recht werden drei Perioden in Nietzsches philosophischem Wirken unterschieden. Man hat ihnen zwar deshalb, weil Nietzsches Fragestellungen während aller drei Entwickelungsstufen im Grunde die gleichen geblieben sind,

jede tiefere Bedeutung absprechen wollen; allein für die Zarathustradichtung, die während der zweiten Wandlung entstand, ist der wiederholte Wechsel der Betrachtungsart doch von besonderer Wichtigkeit geworden. Nietzsches Hauptwerk verdankt ihm sowohl seinen größten Reichthum wie auch seine empfindlichste Schwäche. Schon Nietzsches erste und zweite Periode widersprechen einander, sind jedoch in sich geschlossen; seine dritte Entwickelungsphase dagegen trägt nur allzu oft den Widerspruch in sich selbst. Das Bestreben, die Einsichten der Skepsis möglichst zahlreich zu retten, sowie das fast noch heftigere Verlangen, gleichwohl eine umfassende Schöpferkraft zu entfalten, treten darin immer wieder mit einander in Kampf. Wir werden Nietzsche aus diesem Mangel an Konsequenz zwar keinen Vorwurf machen, — wissen wir doch, wie der beispiellose Reichthum seiner Gedanken erst hierdurch ermöglicht worden ist. Aber wir wollen uns ebensowenig verhehlen, welcher Preis dafür gezahlt werden mußte. Nur das ästhetische Prinzip, der persönliche Geschmack, das Denken in Bildern zeigt bei Zarathustra eine gewisse Folgerichtigkeit und Einheit; aus allem Logischen dagegen, dem unpersönlicheren Denken in Begriffen, wird man den erwarteten Gleichklang oft vergebens herauszuhorchen suchen.

Und doch: diesem Geiste des Selbstwiderspruchs zum Trotz, in bestimmter Richtung auch wieder eine grandiose Einseitigkeit! Niemand hat *mehr* vor den Unbedingten gewarnt, als Nietzsche; und Niemand tritt in einer Reihe eng zu einander gehörender Probleme unbedingter, als er, auf. Sobald er an seinen „Machtwillen“ rührt, ist es mit aller Skepsis bei ihm vorbei. Er selbst hat einmal auf des Parmenides strenge Scheidung des Positiven und Negativen, auf die zwiefache Kette

männlich, thätig, feurig, licht, warm, dünn, leicht und
weiblich, leidend, erdig, dunkel, kalt, dicht, schwer

hingewiesen. Aber obwohl es zu Tage liegt, daß eine so scharfe Vorzeichentheilung plus und minus zu nichts weniger stimmen will, als zu Anschauungen genealogischen Charakters, wie sie Nietzsche im Allgemeinen eigen sind, so befindet er sich bei der Aufstellung seines Gegensatzes Herren- und Sklavenmoral doch ganz in des Parmenides Banden; nur hat er die beiden Reihen sogar noch weit strenger gefaßt. Dabei ergeben sich für ihn, dem Zwieklang männlich und weiblich entsprechend, unter Anderem noch folgende Gegenüberstellungen: Dionysos und Christus; Renaissance und neunzehntes Jahrhundert; Aristokrat und Demokrat; Optimist und Pessimist; Erden- und Jenseitsliebe; Aesthetik und Moral; Kunstschaffen und Dialektik und so fort! Und Nietzsche begnügt sich nicht damit, auf diese Weise die Menschenwelt in zwei scharf getrennte Theile zu durchschneiden, was ja, schematischer Veranschaulichung zu liebe, immerhin einmal zweckmäßig sein könnte; er unterstreicht nicht nur seine Vorliebe für den einen der beiden Theile ebenso bestimmt, als seine Abneigung gegen den anderen, — eine Geschmackswahl, in welcher wenigstens wir zumeist mit ihm übereinstimmen werden; nein, er spricht sogar in dem einen Falle mit derselben Hartnäckigkeit von aufsteigender Linie, als im anderen von abfallender Kurve, und würde, ohne seinen Wiederkunftsgedanken, der zweiten Hälfte am liebsten ein volltönendes Écrasez l'infame entgegengeschleudert haben. Fürwahr, keine kleine Kühnheit! Schwerlich ein erlesener Weisheitsschluß.

Es ist, unter diesen Umständen, als ein Glück zu bezeichnen, daß dem Herrenmenschenmotiv in der Zarathustradichtung kein führender, sondern nur ein begleitender Cha-

rakter zugewiesen worden ist; auch spricht dieser Umstand bereits gegen den Nachdruck, mit welchem man die Umwerthung als Nietzsches Eigenstes hinstellen möchte. Der spätere Nietzsche hat freilich selbst einmal zu einer solchen Wichtignahme seines Satzes vom Machtwillen aufgefordert. Aber was ein Denker als seiner Weisheit letzten Gipfel zu erkennen glaubt, ist keineswegs immer seine höchste Erhebung. Jedenfalls trat Nietzsche mit jenem Buche, welches er „Jenseits von Gut und Böse" genannt hat, vielmehr wieder auf den Boden ethischer Schätzungen zurück, glaubte, sich aus der Unmoral eine Moral zurechtrichten zu dürfen. Denn auch die Herrenmoral ist Moral, und sie ist nicht die beste.

Wennschon wir also Nietzsches kategorische Verherrlichung der Herrenmenschheit ablehnen, wollen wir doch gleich hier bemerken, daß sie, die oft so widernatürlich erscheinende, gleichwohl die sehr natürliche Tochter eines zeitgemäßen Reaktionsbedürfnisses gewesen ist; nur so erklärt sich ihr schnelles Modischwerden bei dem Sturm und Drang unserer Tage. Die zeitgenössische Theorie hatte die christliche Heerdensittlichkeit zum alleinmoralischmachenden Princip erhoben; indem Nietzsche hiergegen Protest einlegte, war kaum zu hoffen, daß er der Gefahr eigener Uebertreibungen ganz entgehen werde. Wir wünschen uns sogar Glück zu seinen Maßlosigkeiten, als zu Zeitwerthen von unleugbarem Nutzen; als alleinberechtigte Dauerideale aber, als welche sie heute von den Nietzsche-Paroxisten bejubelt werden, weisen wir sie ab.

Es ist wahr: die Beschöniger und Verlieblicher unter Nietzsches Anhängern haben uns den Herrenmenschen sogar als einen Idealpopanz alten Sittenschlages aufzuschwätzen gesucht; wir aber müssen ihm die Ehre, Machtgelüst und

Härte nicht nur ein wenig vorzuspiegeln, sondern sie von Grund aus zu besitzen, lassen; als „Edelpuppe" wäre er lediglich eine ethische Phrase mehr, ginge uns nichts an. Da ferner Nietzsche den Raubmenschencharakter von drei verschiedenen Gesichtspunkten aus befürworten zu sollen glaubte, nämlich von denen der Entwickelungsgeschichte, der Aesthetik und dem des schaffenden Genius aus, haben auch wir das Umwerthungsproblem unter diesen drei Perspektiven zu betrachten. So stellen wir zunächst die Frage: Lehrt die Entwickelungsgeschichte wirklich, wie Nietzsche will, das Raubthierartige als das am höchsten Geartete kennen? Müßte hier jede Einschränkung sogleich Verfall bedeuten? — Unsere Antwort wird lauten: Nein; Nietzsches gar zu einfach gefaßten Decadencebegriff sehen wir, — wenn „wir" zu sagen erlaubt ist, — heute unter uns.

Es unterliegt allerdings keinem Zweifel, daß die Evolutionstheorie eine sehr beredte Predigt gegen die modernen Ausschweifungen der beständigen Nächstensicherung und Nächstenschonung führt. Die aufgezwungene Hürde schwächt und verdummt. Ebenso bleibt es eine unanfechtbare Thatsache, über welche alle moralischen Wünsche nicht hinwegzuhelfen vermögen, daß die Intelligenz im gesammten Thierreich, einschließlich Naturmensch, einen ausgesprochenen Raubcharakter trägt. Bei den höheren Gruppen redet der Zoolog geradezu von einer „Genialität und Hochlaunigkeit" der thierischen Raubwesen; doch schon unter den niederen Klassen sind die angriffslustigen Arten zugleich die besser entwickelten, und ganz im Allgemeinen erscheint das Thier, welches sich, von der Athmung abgesehen, mit organischer statt unorganischer Substanz nährt, der mit einigen Ausnahmen nur das Anorganische aufnehmenden Pflanze gegenüber als gesteigerter Räuber, aber auch als gesteigerter Organismus. Das be-

dingungslose Friedensapostelthum findet also in einer ungetrübten Naturbeobachtung keine Stütze. Allein es heißt denn doch der Predigt der Entwickelungshistorie sehr einseitig das Ohr leihen, wenn man nicht auch diejenigen ihrer Einwände beachtet, welche sie gegen die solitäre blonde Bestie laut werden läßt. Seit der Mensch selbst in das Thierreich eingerechnet wird, ist es doppelt unzulässig, seine Kulturformen bei derartigen Vergleichen ganz außer acht zu lassen. Denn auch alle Kultur ist am Ende nichts Anderes, als ein Stück Natur; Unnatur wird zur bloßen Deutung. Gerade ein Natürlichseinwollen um jeden Preis, so zum Beispiel ein plötzliches Verlassen aller Civilisation in Rousseaus Sinne, kann sehr „unnatürlich" sein; und umgekehrt ist selbst das „widernatürlichste" Handeln nur durch die Natur möglich.

Derart drängt sich uns die Frage auf, ob der unbedingte Raub- und Gewaltmensch auch noch innerhalb der Kultur der entwickeltere, sowie der zur Höherentwickelung besser befähigte Typus sei. Nietzsche hat diese Frage, seinem Herrenmenschenideale zuliebe, im Allgemeinen bejaht; gelegentlich antwortet er freilich auch mit einem Nein. Am Ende läuft die Lösung hier auf ein Vexirspiel mit Worten hinaus. Man kann zugeben, daß ein vergeistigter Raubcharakter und Machtwille sogar den Kulturmenschen am besten emporführt; aber dann muß man auch darauf aufmerksam machen, wie oft durch die Vergeistigung die ursprünglichen brutalen Gewaltansprüche allmählich in entgegengesetzte Formen übergeführt werden, das Bestialische der blonden Bestie aufgehoben, kürzer gesagt, die blonde Bestie selbst überwunden erscheint. Das Organische wuchs zwar durch eine Steigerung von Räuberthum und Schmarotzerwesen empor; doch diese Steigerung mündet schließlich in

eine Verfeinerung aus, in welcher sogar ein gutes Stück des sogenannten Altruismus mit eingeschlossen ruht. Mutterliebe ist nichts anderes, als gesteigerter Besitzegoismus; indessen sie ist eben auch — Mutterliebe, die sich, je höheren Grad sie erringt, um so besser mit eigener Aufopferung verträgt. Das Herrschgelüst kann sich derart bis zur ausgeprägtesten Menschen- und Uebermenschenfürsorge, der Uebergriff in fremde Lebenssphären zur Mitfreude am Freundesschicksal erweitern. Und Ansätze hierzu weist bereits das Thierreich überall da auf, wo es von der schweifenden Einzelexistenz zu einem längeren Zusammenleben fortschreitet.

Nicht, als ob bereits die Gesellschaft alles Heil brächte; sie vermag es sogar wieder zu zerstören. Eine überwuchernde Nächstenliebe im Wortsinne der biblischen Evangelien oder der Schriften Tolstois, denen die moderne Praxis zum Glück durchaus ironisch gegenübersteht, ist von Uebel. Immerhin ist aber ohne die Vergesellschaftung ebenfalls kein Heil, wenigstens kein Menschenheil, zu erwarten, und ohne Selbsteinschränkung zu Gunsten Anderer, auch minder Würdiger, kann es keine Gesellschaft geben. Von der Herrenmenschen-Perspektive aus hat Nietzsche mit seiner Ablehnung des industriellen Typus allerdings recht. Seßhaftigkeit sowohl als Industrieblüthe bringen, neben all ihren Vorzügen, am Ende ihnen eigenthümliche Nachtheile mit sich. Die Seßhaftigkeit läßt viele alte Fähigkeiten als unnöthig, ja bedenklich erscheinen, und das Aufblühen der Gewerbe schafft die derbere Bauernnatur in die schwächere des Fabrikarbeiters um. Was nicht gebraucht wird, verkümmert; was dem Körper entzogen wird, läßt sich am Geiste nicht wieder gutmachen. Insofern ist also mit dem Seßhaftwerden innerhalb roher, mehr noch mit dem industriellen Aufschwung inmitten reicherer Völkerkreise zugleich eine rückschreitende Verwandlung verbunden, wie gleichnißweise

bei dem Spaltfüßler: jung tummelt er sich als freie Larve umher, alt ist er ein unbeholfenes Schmarotzerwesen geworden. Daß wir heute unsere Einbußen noch nicht empfinden, kann nicht als Beweis dafür, daß wir sie nicht erlitten, angesprochen werden. Wohllebendwerden heißt Bequemwerden, Bequemwerden heißt Wehrloswerden, und Wehrloswerden heißt Altern. Aber wer dem Kampfe, das heißt dem kriegerischen Gesellschaftssystem[1]), so einseitig, wie Nietzsche es thut, das Wort redet, beweist keineswegs höhere Einsicht; bei allzulanger Dauer bringen Leid und Streit nicht weniger zurück, als die Ueberfülle von Frieden und Freuden. Und so läge das Allheil in der Mitte? Ja, wenn diese nur nicht zugleich dem Starrwerden allzuleicht anheimfiele. Eher liegt es vielleicht im Wechsel. All-Heil ist aber überhaupt Un-Sinn; im Psychischen, wie im Physischen giebt es immer nur von Fall zu Fall Recepte, und in manchen Fällen giebt es keine mehr. Selbst wer heute Volksbildung zu mehren sucht, wird, sehr gegen seinen Willen, damit zugleich Volksbescheidung und Volksglück vermindern, also ebenfalls auf das Ende hinarbeiten. Zwei vielgepriesene Dinge, der Schulzwang und die Wehrpflicht, sind es, welche die Sache des sozialen Umsturzes unter uns erstarken lassen. Der Schulzwang verbreitet höhere Bildung, die gar nicht anders kann, als auch höhere wirthschaftliche Ansprüche zu stellen; und zwar steigen die Bedürfnisse rascher, als die Mittel zu ihrer Befriedigung. Die Wehrpflicht aber rettet einen Rest Gesundheit bei dem städtischen Arbeiter und läßt ihn erkennen, was Massen zum Siege führt: Organisation

[1]) Man könnte übrigens auch in den Industriestaaten einen vergeistigten Kriegertypus wiedererkennen. Wirthschaftliche Concurrenz ist ein Waffenhandwerk, das genau wie die militärische Organisation Licht und Schatten besitzt, aber beides an den entgegengesetzten Enden.

und Führerehrgeiz. Und doch sind solche Bedenken kein Einwand, so wenig wie der Abgrund und Absturz ein Einwand gegen den Gipfel und das Steigen sind. Kleon, das heißt die verfallende attische Demokratie, straft Perikles, das Volk Attikas auf seiner Höhe, nicht Lügen, obwohl des Perikles Wirken gewiß nicht unschuldig an Kleons Auftreten geblieben ist, — es nicht bleiben konnte. Letzter Hand entscheidet eben doch im Kriege der Civilisationen nicht etwa die höhere Kultur, sondern die rohe Kraft, sie, die dem Werdenden, Unreif-Jugendlichen, Gährend-Brutalen gegenüber dem Gewordenen, Späten, Verfeinerten anzugehören pflegt. Eine Zeit lang hält zwar die höhere Bildung mit ihren vervollkommneten Einrichtungen und Hilfsmitteln dem Ansturm der jungen Werdelust Stand; dann aber stürzt sie, die überreife, vor dem immer wuchtigeren Drängen jugendfrischer Barbaren zusammen und, Trümmer vor sich herwälzend, schiebt sich das Neue über das Alte hin. Es giebt so, im Einzelnen, im Familien- und Volksstamm, einen Kreislauf von der rohen, dummen Gesundheit über die reiche geistige Reiz- und Regbarkeit zum Ende, dem Tode, welcher, so lange noch Ersatz an unentwickelten Artgenossen vorhanden ist, deren neuem Kreislaufe zum Ausgang dient. Mächtige Siegeszüge beweisen zuweilen beinahe etwas für die geistige Unreife des Siegers; eine hohe, reiche Bildung deutet oft auf beginnenden Verfall; und daß ihn Nietzsche für uns nicht verzögern, sondern weit eher beschleunigen wird, unterliegt für mich so wenig einem Zweifel, als ich es, unter den gegebenen Voraussetzungen, als einen Einwand gegen Nietzsches Größe betrachte. Was Sokrates, sein Antipode, für Hellas und die olympische Götterwelt geworden ist, das könnte für uns und das Christenthum Nietzsche werden. Wohlan! Wohlauf! So werden wir dionysische Erben haben.

Gegen Nietzsches allzustarke Befürwortung der Gewaltmenschen-Härte legen von der entwickelungsgeschichtlichen Optik aus zwei offenkundige Thatsachen Einspruch ein. Erstens wird eine Spätzeit durch willkürliche Zurückschraubung auf ursprünglichere Formen so wenig zur Jugend umgeschaffen, wie ein alternder Mann zu einem Jungen. Noch widersinniger aber wäre die Annahme, eine Rasse werde es weiterbringen, wenn sie überhaupt nicht über einen gewissen Grad der Kriegerschaarbildung hinausschreite, sich Industrie und Geistesblüthe gänzlich verbiete, — wie es etwa das alte Sparta versucht hat. Nicht Anfang, nicht Ende, sondern die Mitte ist für den Werth eines Entwickelungsganges bestimmend. Die Bausch- und Bogenpräkonisirung der blonden Bestie muß daher schließlich zu der gleichen moralischen Utopie werden, welche sich in dem umgekehrten Lobe der Insulaner-Harmlosigkeit seitens eines anderen Antagonisten Nietzsches, Rousseaus, ausgesprochen hat. In der Ethik, wie in der Aesthetik, kann eine durchaus auf das Natürliche gerichtete Strömung nur eine sehr kurze Zeit wirklich auf das Natürliche gerichtet bleiben; sie übertreibt rasch, entwickelt sich einseitig, wird künstlich.

Nach einer Philosophie soll man leben können; man soll sich wachsen fühlen, indem man ihr nachlebt. Noch immer aber haben die Ethiker ihre Sittennormen früher gelehrt als gelebt, und noch immer hat sich dann herausgestellt, daß streng nach ihnen zu leben schlechterdings nicht möglich war. Nietzsche hat nicht einmal den Versuch dazu gemacht; denn für *seinen* Zuwachs an Lebensgefühl war er vielmehr gerade *seiner* Form des Altruismus, der schenkenden Tugend, dankbar. Auch dies beweist, wie das Herrenmenschenideal vor allem nur ein fast automatisch ausgelöster Gegendruck gegen die theoretische Zeitlüge ist. Christus sowohl wie Zarathustra zeigen, streng betrachtet,

die gleiche extreme Vorliebe für das von ihrer Gegenwart als sündhaft Verlästerte; da es aber in ihren beiderseitigen Zeiten hiermit umgekehrt bestellt ist, so erscheinen auch sie selbst um so mehr als vollkommene Gegensätze. Christus steht auf der Seite der Heerde, Zarathustra auf derjenigen des Wolfes; im ersteren Falle zielte die Umwerthung auf entartende Klassenprärogativen hin, im letzteren trifft der Weheruf die moderne Demosbewegung, wendet sich gegen die Idealisirung des Mob. In ihrem negirenden Theile ist Nietzsches Sittlichkeitsrevision so gut eine befreiende (wenn auch niederreißende) That, wie es diejenige Christi war; nach ihrer affirmativen Seite hin dürfte es ihr jedoch an späterer, abermaliger Richtigstellung kaum fehlen, zumal wenn künftig von außen oder innen vorbrechende Halbbarbaren die Herrenmoral allzuwörtlich nehmen sollten. Es ist das Unglück des Christenthums, daß bei ihm eine solche Modification nur einmal, und auch damals nur äußerlich, versucht worden ist, — zur Zeit der Renaissance; jede länger andauernde Wirkung blieb aus, und später war es für durchgreifende Reformen in kulturfreundlichem Sinne bereits zu spät; die Weiterbildungen richteten sich, anstatt auf eine Versöhnung der christlichen Morallehre mit dem Leben, auf eine Versteifung derselben, so daß der Widerspruch zwischen den vitalen Bedürfnissen und den Glaubenspostulaten immer größer ward; die Christen selbst aber wurden immer unehrlicher dabei.

Nietzsche hat ferner aus einem ästhetischen Interesse heraus das Motiv der frei und herrisch auftretenden Machtansprüche verherrlicht. Da der Demos häßlich ist und wenig Sinn für das Schöne besitzt, so lag eine Gleichsetzung der extrem aristokratischen und der künstlerischen Werthe nahe. Aber die Zarathustrarede vom Erhabenen zeigt, wie sich Nietzsche gleichwohl der Einwände bewußt geblieben ist, die gerade

von der Schönheitsinstanz aus gegen eine allzu scharfe Betonung der Machtauslassung zu machen sind. Vergessen wir es nicht, daß das letzte Symbol Zarathustras der lachende Löwe mit dem Taubenschwarm ist; also allerdings eine blonde Bestie, allein eine wesentlich stilisirte. Sie begegnet den verunglückten höheren Menschen mit Härte; doch nur Christus, nicht auch die gereiftere Einsicht behauptet, daß die Menschenliebe lediglich in weibischem Gefühlserguß zu bestehen habe. Und wir selbst, — wie sollten wir uns um jene große Zahl reizvoller Typen ärmer wünschen, die sich sogar noch innerhalb des verschärft Weiblichen erkennen lassen? Bedarf nicht gerade das Dur des Moll als seines Gegenbildes, und hätte es daher nicht der Herrenmensch, das outrirt Männliche am meisten zu beklagen, wenn sein Gegenstück eines Tages ganz fehlen würde? Im Sinne einer Cardinaltugend angesprochen, mag das Mitleiden freilich ein Zerrbild sein; jedenfalls ist Mitleid eine Tugend vorwiegend passiven Charakters. Aber als sein Ersatz braucht deshalb noch lange nicht Gleichgültigkeit oder Schadenfreude einzutreten; warum nicht lieber Mitfreude, zu deren Mehrung Nietzsche selbst wiederholt aufgefordert hat? Und wer Mitfreude erwecken will, der wird ganz von allein einsehen lernen, daß er dabei auch des Mitleides nicht entrathen kann; nur mag es bei ihm nicht mehr als Zweck, sondern als Mittel auftreten. Auch haben die milderen Naturen, denen diese Art, Frohsinn zu bereiten, vorzugsweise gegeben ist, keinerlei Grund, sich dessen zu schämen. Nun und nimmermehr soll uns Nietzsche dafür blind zu machen vermögen, wie heldenmüthig gar manche schlichte Krankenpflegerin die Thränen des Leides trocknen half, also die Lust, fremde sowohl wie eigene, mehrte; auch hier ist Nietzsches Urtheil ein einseitig befangenes gewesen. Und so steht es auch mit seiner wohl tiefen, aber

doch zugleich eng umschränkten Anschauung über die Frau. Wie? Einzig und allein die Orientalin dürfte uns etwas gelten? Gewiß, sie gilt uns viel; doch warum sollte deshalb Ibsens Nora dem Einen oder Andern von uns nicht doch noch mehr bedeuten? Und auch Brunhilde, auch Gretchen tragen kein morgenländisches Gepräge, haben weder mit Carmencita noch mit Nora noch unter einander außer ihrer Weiblichkeit viel gemein, sind aber nichts destoweniger echte Frauen, wenigstens nach der Meinung von zwei Männern wie Siegfried und Faust. Es giebt, mit Zarathustra zu reden, Götter, aber nicht den Gott; das heißt auch: es giebt Moralen, aber nicht die Moral; giebt Frauen, aber nicht die Frau. Wir wollen ebensogut Eigner unseres Wesens bleiben, wie Nietzsche ein solcher des seinen zu bleiben wünschte; und am Ende wird er die Weicheren von uns mit seinem Angriff auf sie eher noch gekräftigt, als geschwächt haben. Denn er lehrte sie, sich von mancher ihnen anhängenden Schlacke zu reinigen, er staute ihnen ihre Kraft.

Und der Genius? Muß nicht wenigstens der Genius hart sein? Schaffen können wir ihm seine Härte allerdings nicht. So lange man mit Nietzsche das Psychische als bloßen Ausfluß des Physischen anspricht, ist eine Gesammterscheinung des Lebens, wie sie Nietzsche mit dem Schlagwort Herrenmensch bezeichnet hat, überhaupt nur gleichnißweise als Lehrziel aufzustellen; eine wie weite oder wie enge Bedeutung man dem Begriff Herrenmensch gebe, offenbar kann ihm allein derjenige zu entsprechen hoffen, dessen Natur sich von vornherein damit deckt. Möglicherweise aber war es Nietzsches Absicht, dem Genius durch dessen Naturbeschreibung die Bahn freier zu legen, ihn sich seines „robusten Gewissens“ bewußt machen zu helfen? Eulen nach Athen!

Daß sie von kleinlicher Furcht frei sind, an sich selbst glauben und ihr ganzes Sein und Handeln froh bejahen, — vorübergehende Schwankungen ausgenommen, die allgemein menschliches Erbtheil sind, — das unterscheidet ja die Großen überhaupt erst vom Spitzbuben der Heerde; und den letzteren wird man, wie sehr man immer Moral leugne, gewiß nicht auch noch züchten wollen. Wo es das Interesse ihrer Schöpfung erheischt, können die Schaffenden gar nicht anders, als hart sein; auch der scheinbar Weichste von allen, Christus, machte hierin keine Ausnahme; er ließ die bittersten Mutterthränen ungetrocknet strömen, wehrte keinem einzigen der sieben Schmerzen Mariä. Beschönigen freilich läßt sich alles. Die heilige Therese und der vierzehnte Benedikt nehmen Anstoß daran, daß der auferstandene Christus nicht zuerst seiner Mutter erschienen sein sollte; schließlich aber meinten sie, die Schrift habe diese Erscheinung als eine solche, an der überhaupt kein Gläubiger zweifeln werde, mit Stillschweigen übergangen. Ehren wir das tiefe Gefühl solcher Frommer, aber mißtrauen wir der Leichtfertigkeit, mit welcher sie sich alles Widerstrebende zurechtzudenken wissen. Auch Christus hat mit dem Hammer philosophirt; wo es sich um das Interesse seiner Mitleidslehre handelte, kannte er kein Mitleiden. Schaffende besitzen hier eben überhaupt keine Wahl. Nicht etwa auf die wenigen Großen, Reifen seiner Zeit hat Nietzsche mit seiner Predigt der Härte Eindruck gemacht, sondern vielmehr gerade auf die spektakelnden Unreifen, die „verkannten Genies“ und wie sie sich sonst heißen mögen. Diesen ging der Hinweis auf das Vorrecht der Größe, welcher bei dem späteren Umwerther zuweilen selbst mit einigen Studiosenallüren auftritt, gar lieblich ein; nur vergaßen sie dabei das Eine, daß zum Genuß dieses Vorrechtes mehr gehört, als sich für

groß zu halten, — man muß es auch sein; und wenn man etwas ist, so wird man die damit verbundenen Privilegien lieber still handhaben, als sie beständig im Munde zu führen. Derjenige herrscht am wenigsten, der es am häufigsten betheuern muß. Aber wenn auch einmal ein Einzelner, wie Nietzsche, angesichts persönlicher Nothstände eine Ausnahme davon macht: sicher geht die Moral des Genius allein den Genius an, und der kleine Mensch, der gerade hier mitsprechen möchte, macht sich nur lächerlich. Er kann ja nur dann von dem Ausnahmerecht des Genius überzeugt sein, wenn er sich, in maßloser Verblendung, bereits selbst für congenial hält oder wenigstens auch seinerseits jener Vorrechte theilhaftig werden möchte; womit sie natürlich aufhören würden, fernerhin Vorrechte zu bleiben.

Als wir oben auf die physischen Vorbedingungen der Herrenmenschheit hinwiesen, rührten wir bereits an den fundamentalen Einwand, der gegen Nietzsches ganzes Decadenceproblem geltend zu machen ist. Nietzsche hat sich selbst als Decadent bezeichnet, — und hätte er es nicht gethan, so müßten wir es thun. Wenn er einmal bemerkt, er sei zugleich auch das Gegentheil, so legen wir diesem Ausspruche kein größeres Gewicht bei, als wenn uns ein alter Mann versichern würde, er sei noch völlig jugendfrisch. Es ist immer ein Unterschied zwischen der Frische eines Jungen und eines Hochbetagten; der erstere besitzt sie, aber er wird sie kaum kennen; der letztere kennt sie gut, und eben deshalb ist sie bei ihm etwas ganz Anderes. In der gleichen Weise sprechen Spätzeiten mit Vorliebe über die von ihnen bevorzugte „naturgemäße Handlungsweise“, „naturalistische Kunstrichtung“; gerade ihr vieles Reden darüber läßt die Sache verdächtig erscheinen. Nietzsche, es ist kein Zweifel,

ist selbst decadent; nur repräsentirt er immerhin die in der Gegenwart vorläufig noch atypische Form des Spätlings, welche sich in einer unmäßigen Machtrauschsteigerung offenbart; auf die geschlechtliche Parallele hinzuweisen, dürfte kaum mehr nöthig sein. Zu Christi Zeiten ist diese Form scheinbar das normale Verfallssymptom gewesen, so daß auch Christus, mit seiner entgegengesetzten Leidenstrunkenheit, den Zeitgenossen gegenüber atypischer Decadent war. Das überlaute Lob, welches Nietzsche der Gesundheit des Gewaltmenschen spendet, ist jedenfalls ebenso verdächtig wie der Umstand, daß er Lieder, die seinem eigensten Innern entsprungen sind, nachträglich in den Mund des von ihm als Größten der Spätlinge bezeichneten alten Zauberers legen konnte. Und gerade bei Nietzsche ist die unbedingte Forderung urwüchsiger Lebensfülle unlogisch; denn Niemand hat im übrigen der Krankheit und dem sich nicht leicht genug thuenden Streben mehr das Wort geredet, als er; auch er war ja krank, und den Muth zu jenen Wahrheiten, die sich gegen das Selbst richten, besaß er erst halb. Er leugnete seine Mängel nicht, deckte sie sogar auf, wußte sie aber immer zugleich so zu beleuchten, daß ein viel größerer Vortheil aus ihnen herauszuschauen schien. Diese Art ist sicher edler, als ängstliche Verleugnung oder thränenreiches Beklagen, aber edelste Art ist sie nicht; die giebt ihr Fehl nicht nur zu, sondern läßt es auch als solches benennen. Daß zugleich ein Gewinn mit ihm verbunden ist, das ist ja keineswegs seine besondere Eigenthümlichkeit, sondern die Eigenschaft aller großen Schattenseiten. Jede auffällige Unebenheit giebt Relief . . . Und nun sollte auf einmal einzig und allein das pausbäckige, selbstzufriedene Kraftmaß Werth besitzen? Neben dem schaffenden Philosophen, dem höchsten Zarathustratypus, sollten nur die Bauern und

Kraftmeier gelten, in deren Gesellschaft es Nietzsche, nebenbei bemerkt, ohne einige Bücher, also ohne Nichtbauern, am allerwenigsten ausgehalten hätte? Doch es liegt auf der Hand, daß damit vor allem Einer widerlegt wäre: Nietzsche selbst. Fortan hätte er uns warnend zuzurufen: „Hört nicht auf mich, sondern hört auf Luther, den mittelalterlichen Bauernsohn. Noch seid ihr primitiv genug dazu; bringt es doch wenigstens ein Theil von euch zu Wege, Militarismus und Christenthum immer noch ohne Arg fröhlich zusammenzureimen. Wohlan! Wohlauf! Gepriesen sei die heilige Simplizität!" Heißt das nicht: Nietzsche contra Nietzsche?

Genug! — Das Thema vom Herrenmenschen ist überall da, wo es von den zeitlichen Rücksichten abgetrennt und als der einzig mögliche Weg zur Erhöhung der Menschheit ausgegeben wird, meines Erachtens eine bloße Verirrung, welche unser Geschlecht um eine große Anzahl werthvoller Individualitäten ärmer machen würde. Hier werden wir also den Sprüchen Zarathustras nur mit Vorsicht, oft auch überhaupt nicht folgen.

2.

Wesentlich anders, als mit den Herrenmenschenproblemen, verhält es sich mit der Uebermenschenlehre, dem zuerst ausgesprochenen der beiden Zarathustragedanken. Wir haben schon darauf aufmerksam gemacht, welche Wandlung diese Theorie bei dem späteren Nietzsche erfuhr. Während sie zunächst eine Steigerung des gesammten Menschengeschlechtes, in seiner Masse sowohl als in seinen Spitzen, darstellen wollte, also ein Einmünden in eine neue Gattung verhieß, bedeutet sie in dem „Antichristen" nur noch eine Erhöhung menschlicher Genialität, will lediglich ein Emportreiben des

großen Menschen nach Grad, Art und Zahl der hervorragenden Individuen bezeichnen. Dies wäre ungefähr dasselbe Schauspiel, welches uns, in kleineren Verhältnissen, bereits das Renaissancezeitalter kennen lehrte. Während die Zarathustraauffassung also wesentlich noch entwickelungsgeschichtlicher Natur ist, trägt die sie später ablösende Anschauung mehr ein ästhetisches Gepräge. An der Möglichkeit eines Erreichens des letzteren Ideales in irgend einer Zukunft der Menschheit wird übrigens kaum ernstlich zu zweifeln sein, solange überhaupt noch Hoffnungen gehegt werden; fragwürdiger erscheint dagegen die anfängliche Fassung der Uebermenschenidee, ihre naturwissenschaftliche Auffassung; und da sie zugleich diejenige der Zarathustradichtung ist, so wird allein sie uns hier zu beschäftigen haben.

Nicht, als ob wir glaubten, der Uebermensch werde thatsächlich dereinst unsere Erde bewohnen. Wir halten dies im Gegentheil nahezu für ausgeschlossen und müssen sogar den Verdacht aussprechen, daß der Uebermensch, sollte er je in Erscheinung treten, zugleich eine Art Ende bedeuten würde. Je höher die Kulturmenschheit steigt, um so tiefer sinken schon jetzt die Naturvölker herab, und der Durchschnitt wird dabei entweder mit heraufgezogen, oder aber niedergedrückt und ausgemerzt. Man kann diesen Prozeß auch auf anderen Gebieten beobachten; wie schnell kranken bei Durchsetzung mit städtischen Elementen (Fabrikation) die Dorfsassen hin, wie leicht saugen Großbesitz, Großhandel und Großindustrie die kleineren Kapitale und Betriebe auf, um schließlich nicht einmal die kleinsten mehr aufkommen zu lassen. Ueberall, wo sie unvermittelt mit der Tiefe zusammenstößt, wirkt die Höhe verarmend und rückbildend auf die letztere ein; und so wenig wir geneigt sein werden, das Mittelmaß als solches zu verherrlichen, so überzeugt

sind wir, daß es stets schlimm steht, wenn es irgenwo am Durchschnitt zu fehlen beginnt. An sich unfruchtbar, erfüllt er gleichwohl die Rolle eines konservirenden Elementes. Hierin gleicht er den in die Menschheitsentwickelung zwischengeschalteten Verfallsperioden. Erst wenn der Apfel faul wird, bginnt der Keim in ihm sich zu entwickeln; erst Niedergangszeiten versprechen der Zukunft neue Frucht. So steril sie oft, für sich allein betrachtet, sein mögen, allem Anscheine nach bedarf das junge Leben gerade ihrer schützenden Hülle. Selbst die wilde Zügellosigkeit der auf den Verfall folgenden Uebergangszeiten, wie der Völkerwanderungsepoche, mag darin nützlich sein, daß dank ihr der junge Keim nicht sogleich durch eine hohe, gelehrte Kultur zerzweifelt, die frische Kraft nicht sofort durch Wissen erstickt wird. Von der Zerstörung hängt es also ab, ob ein Aufbau möglich sein wird; und mit der Existenz des leidigen Durchschnittsmenschen steht und fällt die Entwickelungsfähigkeit der Menschheit. Dies um so mehr, als gerade die Höhe sich rascher verbraucht, als jede andere Entwickelungsstufe; sobald ihr der Boden fehlt, aus dem sie neue Rohkraft heranziehen könnte, bricht sie zusammen. Eine nur aus reifen, genialen Naturen bestehende Bevölkerung der Erde würde derart das Ende ihrer Bevölkerung bedeuten, der Uebermensch wäre auch eine Art letzter Mensch. Und ein Denker, der unter dem borné seiner Umgebung zu leiden hat, sollte dieses nicht schmähen, sondern sich lieber Glück dazu wünschen. Bornirtsein bedeutet eben roh, unentwickelt, noch triebkräftig, zukunftsschwanger sein. Wäre die ganze Umgebung des Weisen so einsichtig wie er selbst, so würde es gewiß bald mit ihr zu Ende gehen. Gerade, daß sie dumpfen Geistes ist, verspricht Fortsetzung, verspricht auch dem Werke des Weisen Dauer und Weiterbildung.

Aber weder die Unwahrscheinlichkeit, daß dem Menschen die Uebermenschenzeugung glücken werde, noch das Bedenken, daß sich gerade dieser Glücksfall als ein Mißgeschick entpuppen könnte, erscheinen uns schwerwiegend genug, die Forderung Zarathustras nach einer durchgreifenden Erhöhung des Menschen einfach abzulehnen. Auch wir wollen gern die Folgerungen aus der Descendenzlehre ziehen und die Aufstellung von Idealzielen, nach denen sich eine Wandlung unseres Geschlechtes anstreben läßt, gutheißen. Damit wird nicht einmal etwas wesentlich Neues verlangt. Der ganze Gang der Menschengeschichte lehrt, daß die Menschheit in den Instinkten ihrer Führer stets um ihr Excelsior gerungen hat; nur haben sich die Leitenden dabei bislang mannigfacher und seltsamer Vermummungen bedient und noch niemals die Aufgabe nackt auszusprechen gewagt, so daß sie uns auch nie recht in das Bewußtsein getreten ist, geschweige sich uns eingelebt hätte. Daß aber ein hochgestecktes Ziel nicht völlig erreichbar ist, kann kein Einwand gegen das Streben nach demselben sein; es ist genug, wenn das Streben selbst höher führt. Auch der Christ weiß, daß es keine irdische Vollkommenheit für ihn giebt, und doch sucht er ihr nahezukommen. „Wir streben über das Ziel hinaus, um das Ziel zu treffen", meint Emerson; Goethe: „Die wahre Sehnsucht darf nur auf Unerreichbares gerichtet sein", und Nietzsche: „Am Unmöglichen pflanzt die Menschheit sich fort" (X 188). Die größere Gefahr liegt daher nicht etwa in der Unerreichbarkeit irgend eines Ideales, sondern eher noch darin, daß es zu rasch und zu glatten Weges erreicht werden könnte und sich dann als etwas ganz Anderes herausstellte, als das war, woran man dabei gedacht hatte. Zum unerreichbaren Lichtquell des Himmels steigt der Falter ungefährdet empor und lernt dabei immer

freier schweben; wenn er aber erst einmal in das ihn trügerisch lockende Lampenlicht taumelte, stürzt er mit versengten Flügeln nieder.

Die Bewußtheit ist, mit Zarathustra zu reden, nur eine kleine Vernunft; der Instinkt, die große, pflegt sicherer zu gehen. Daher liegt der Verdacht nahe, daß ein allzustarkes Bewußt- und Starrwerden des Uebermenschenzieles mit vorgefaßtem Inhalt vielmehr eine Abirrung vom sicherführenden Wege, einen Instinktsniedergang bedeuten könnte. Etwas derartiges hat zum Beispiel bei der Aufstellung des christlichen Idealmenschen stattgefunden. Wir dürfen kaum erwarten, bei der näheren Fixirung dessen, was uns das letzte Excelsior bedeuten soll, schon jetzt das Rechte zu treffen, — dazu wissen wir von uns selbst, vom Menschen noch viel zu wenig. Und auch die Wahl des geeigneten Weges zum vorgesetzten Ziel würde eine Gelegenheit bieten, nicht nur fehlzugreifen, sondern damit von vornherein alles zu verderben. Wie sich die Sprache oft durch Sprachfehler fortentwickelt und bereichert, so die Organismen durch fehlerhafte Individuen, mag zu ihrer Bildung nun ein Einfluß von außen (durch veränderte Lebensbedingungen) oder von Innen (jedes Innen ist unter der menschlichen Perspektive letzten Sinnes auch ein Außen) stattgefunden haben. Bei Rückbildungen, die angesichts besonders erschwerter Lebenslage gleichfalls Fortentwickelungen sind und später vielleicht wieder in Höherbildungen übergehen, mag die Zuchtwahl sogar an das mißglückteste, unfertigste Einzelwesen anknüpfen. Deshalb soll ein Individuum auch vor seinen Unformen einige Ehrfurcht haben; es weiß nicht, welche Stärken es ihnen verdankt, ja welche Stärken ihm oder seinen Erben noch daraus erwachsen können. Zustände, auf die wir heute stolz sind, können einer früheren Zeit als Verfallssymptom

gegolten haben, zum Beispiel der Soldatendrill; mehr, sie sind für *sie* vielleicht wirklich Verfallssymptome gewesen. Und umgekehrt kann die Einform einer früheren Entwicklungsstufe auf der späteren als Formlosigkeit empfunden werden; das einstige Normalverhalten gilt dann als Pathologie. So ist im niederen Thierreich der Zwitter die Regel, höher hinauf wird er die Ausnahme und das Krankhafte.

Derart, wie Nietzsche selbst den Uebermenschen auffaßt, in einseitig herrenmoralistischer Ausprägung, bildet er gewiß ein Trugideal, und wenn praktische Züchtungsversuche großen Stiles und auf breiter Grundlage, wie sie Nietzsche von der Zukunft erwartet hat, lediglich in dieser einen Richtung angestellt würden, könnten sie leicht verhängnißvoll für uns werden. Bei der Uebermenschenfiktion handelt es sich ja nicht nur um Erziehungstheorieen und ähnliche Harmlosigkeiten; auch der Naturforscher, der heute noch über die *Abstammung* experimentirt, soll dereinst im Verein mit seinen wissenschaftlichen Brüdern, dem Historiker, Geographen, Statistiker und so fort, vielmehr die *Fortführungsmöglichkeiten* der Art Mensch durch Versuche feststellen lernen, sein Augenmerk auf die Zukunft anstatt auf die Vergangenheit einstellen. Ihm aber soll der Mann der That, der Gesetzgeber folgen, welcher die Arbeitsresultate des Gelehrten auf Massen anwendet und an ihnen nochmals den Erfolg erprobt. Glückt ein solcher Versuch, so ist der Fortschritt bereits gegeben; schlägt er fehl, so ist freilich die Gefahr vorhanden, daß es für die betreffende Gruppe fortan zu jedem weiteren Experiment zu spät sein könnte. Aber ohne ein solches praktisches Wagen ließe sich mit der Uebermenschenlehre überhaupt nichts anfangen. Mit ihr hat Nietzsche seine positivistische Periode noch nicht verlassen; daher überwiegt dieses Thema gerade

in den ihr zeitlich näherstehenden ersten beiden Zarathustratheilen; sie suchen ein neues Ziel für die Wissenschaft. Daneben wird zwar auch bereits der Versuch gemacht, den Uebermenschen als Ersatz für Gott anzusehen, das heißt ihn zum Ausgangs- und Kernpunkt eines neu zu schaffenden Glaubens zurechtzurichten. Aber dieser Versuch gelingt nur in Bezug auf eine Verschärfung der Leugnung des alten Christengottes; als Grundlage für eine Neuschöpfung schlägt er offenbar fehl, und Nietzsche hat es selbst ausgesprochen, daß sich die Entwickelungslehre nicht religionsmäßig ausbauen lassen werde (X 243). Das Herz geht leer bei ihr aus; um so reichere Ernte findet der Kopf, dem seit der Zeit, da die alte Hoffnung auf die Homunkulusbereitung zu schanden geworden ist, vielleicht nie mehr ein gleich verführerisches Arbeitsgebiet aufgethan war.

Einen Menschen anders, als auf dem Wege der geschlechtlichen Zeugung zu bilden, das hat sich längst als unmöglich erwiesen; dafür lassen sich in ferner Zukunft vielleicht doch einmal bestimmte Menschenwandlungen nach menschlichem Willen realisiren. Denn die Behauptung, daß der Mensch, wenn auch nur der geniale, gelernt habe, in einzelnen Fällen staatengeschichtliche Entwickelungen und soziale Uebergänge vorauszusehen und sie daraufhin selbst bis zu einem gewissen Grade zu beeinflussen und zu lenken, ist kaum übertrieben, und daß er einst auch noch lernen werde, naturgeschichtliche Fortbildungen der Menschheit vorherzuschauen und mitzubestimmen, wie er sie jetzt im Thierreich wenigstens nachzurechnen beginnt, möchten wir schon heute eher behaupten, als bestreiten. Zum mindesten aber wird er es versuchen wollen und damit von allein auf den Pfad der Uebermenschenlehre einlenken. Noch fehlen freilich alle Voraussetzungen. Erst sind die Vorkenntnisse zu schaffen, ehe man ihre Anwendung betreiben kann;

erst haben wir uns über den Menschen, vor allem seine Vererbungsthatsachen und Entwickelungseinflüsse, besser aufzuklären, ehe wir an ein Schaffen bestimmter Menschenzukünfte denken dürfen. Und auch dann noch wird es nöthig sein, die aufwärtsführende Bahn stufenweise emporzusteigen, damit die Gefahr eines durch Uebereilung bedingten Fehlsprunges vermieden werde. Für unser Träumen, die Begeisterung unserer Ausnahmestunden, kann der Begriff Uebermensch freilich nicht leicht zu hoch und abstrakt aufgefaßt werden: hat er doch das allgemeine Symbol und Wahrzeichen unseres beständigen Fortbildungsverlangens zu bedeuten! Unserem praktisch tastenden Suchen dagegen haben wir, sobald wir über die Vorarbeiten hinaus sind, konkretere Zwischenstufen zu schaffen. Es ist nur billig, wenn sich die Kleinen, das heißt *wir*, nähere Ziele abstecken, als der Genius; und am Ende hat Zarathustra selbst vor einem zu raschen Tempo der angestrebten Entwickelung gewarnt, die Liebe zu den kleinen und nächsten Dingen anempfohlen. Mag die Aufgabe, große Visionen in bescheidene Versuche umzusetzen, dem Künstler, dem das eigene Traumbild nicht versagt ist, als eine zu unansehnliche und mühsame gelten, mag *er* sich die Uebermenschenerscheinung mit gutem Rechte schon heute als ein fertiges vor die Augen zaubern: Der Wissenschaft wird der *schrittweise* Gang gerade um seiner strengen Selbstzucht willen bedeutend und lohnend erscheinen. Umgekehrt steht es dagegen mit der Wiederkunftslehre, dem *religiösen* Gedanken Zarathustras; an *dieser* Vision des Genius werden wir Alle theilnehmen dürfen, sofern unser Gefühl uns dazu befähigt; und nur der nüchtern Erkennende wird Ursache haben, sich hier freiwillig auszuschließen.

3.

Aus Goethes Briefen.

„Heute ist's eben zwei Jahr, daß ich herkam. Diese noch einmal zu leben!?? Nun, am Ende doch.“ (III, 183.)

„Wie es vor alten Zeiten, da die Menschen an der Erde lagen, eine Wohlthat war, ihnen auf den Himmel zu deuten, und sie aufs Geistige aufmerksam zu machen, so ist's jetzt eine größere, sie nach der Erde zurückzuführen.“ (VI, 391.)

„Daran sie sich dann erbauen werden, an dem heiligen Leben, mehr als am heiligen Grabe, hoffe ich.“ (II, 74.)

Was heißt Glauben?

Fogazzaro erzählt in seinem Romane Daniele Cortis, wie der Baron di Santa Giulia, der sich mit Selbstmordgedanken trägt, mitternachts in ein kleines Café eintritt, in welchem sich ein alter Priester befindet. „Glauben Sie wirklich, Hochwürden“, fragt ihn der Baron ohne Umschweif, „daß es ein Jenseits giebt?“ Der alte Priester sieht ihm in das Gesicht und sagt: „Nein, mein Herr“. Darauf zieht er ein dunkles Taschentuch hervor, reinigt sich den Mund damit, faltet es sorgfältig wieder zusammen und wiederholt, nachdem er es auf das Knie gelegt hat, mit seiner ruhigen Stimme: „Ich glaube es nicht. Ich weiß es“.

„Es ist aber der Glaube eine gewisse Zuversicht des, das man hoffet“, übersetzt Luther den Hebräerbrief.

Das also — hieß Glauben. Man hatte die Gewißheit des Gottes, so wie das Kind die Gewißheit des Weihnachtsmannes hat; das Kind würde die Frage, ob es an den heiligen Christ glaube, zunächst überhaupt nicht verstehen, sondern antworten: „ei, der war bei mir“. Und Luther, — obgleich er sich mit den beiden Worten „gewiß“ und „Zuversicht“ auf das Unzweideutigste widerspricht, — Luther gleicht noch ganz einem solchen Kinde. Später aber begann die praktische Bedeutung dessen, was wir als subjektive Gewißheit im Gegensatz zur objektiven zu bezeichnen pflegen,

aufzudämmern, und sogleich zeigte sich der Sinn des Wortes Glaube nach der Seite eines leichten Zweifelns, Zulassens und Hoffens hin verschoben. Eine Zeit lang schien es wohl noch, als ob die Gewißheiten, die in der Religion verloren gegangen waren, in der Erkenntniß wiederzufinden seien; Glauben und Wissen wurden jetzt in einem wesentlich anderen Sinne, als es seitens des Padre Fogazzaros geschieht, in Gegensatz zu einander gestellt. Das war, wie gesagt, eine Zeit lang der Fall; heute ist indessen selbst unsere Erkenntniß vor dem Ignorabimus nirgends mehr sicher, und wenn es gegenwärtig überhaupt etwas gut Bezeugtes für das Menschenverständniß giebt, so ist es dies, daß es nur menschlich zu verstehen weiß, das heißt nichts zu erklären vermag, was es nicht zuvor mit Menschensinnen umsponnen, definirt hätte, es erklärt uns aber gar nichts anderes, als dieses sein Gespinst, die Definition. Von allen Göttern hätte demnach heute der „Unbekannte" als der immerhin am besten bezeugte zu gelten. Die Unbescheidenheit, uns mit der „Wahrheit" zu schaffen zu machen, haben wir gründlich verlernt, wir sind restlose Skeptiker geworden, die da sprechen: Nichts ist gewiß, alles möglich.

Aber wie? Will sich damit nicht dem alten Glauben ein neues Pförtchen öffnen? Wenn nichts gewiß ist, so kann auch diese Behauptung selbst nicht gewiß sein; der tollste der Weltverständniß-Versuche steht jetzt auf einer Linie mit dem am sorgsamsten ausbalancirten. Und wenn alles möglich ist, muß da nicht auch der liebe Gott möglich sein? Hallelu Jah! Resurrexit!

Geduld, — man hat eine Kleinigkeit übersehen. Die Skepsis ist allerdings nicht in der Lage, den lieben Gott zu widerlegen, doch ebenso wenig widerlegt sie irgend einen anderen religiös oder metaphysisch erschlichenen Weltgeist,

und wäre es der unsinnigste von allen. Die Anbetung jenes bei den Wilden angeschwemmten Stiefelknechtes besitzt objektiv durchaus dieselbe Möglichkeit, die rechte Lösung des Welträthsels zu treffen, als Schopenhauers Aufstellung der „Welt als Wille und Vorstellung“. Subjektiv wird allerdings Keiner von uns im Zweifel sein, welche von beiden Hypothesen er vorzuziehen habe, und der Naturmensch wird mit derselben Sicherheit zum Stiefelknecht, dem geheimnißvollen kühnen Schwimmer, greifen, wie der moderne Kulturpessimist zu dem ihm mit Selbstaufhebungsgelüsten schmeichelnden Weltwillen. Streng betrachtet aber ist diese Wahl in beiden Fällen doch nur das gleiche Mißverständniß. Wohl bindet uns unser praktisches Leben an die Voraussetzung einer allgemeinen Vernünftigkeit, deren besondere Inhaltsangabe je nach der Beschaffenheit der darüber aussagenden Intellekte stark variiren wird; im übrigen steht dagegen die Nothwendigkeit einer vernünftigen Ordnung des Alls, das heißt einer kosmischen Struktur der gefragten Größe x, wenn auch vielleicht noch nicht vor dem sogenannten gesunden Menschenverstande, so doch bereits vor der menschlichen Kritik desselben völlig in Zweifel.

Was kann uns also heute noch Glauben heißen? Nicht, eine Gewißheit haben, — die Gewißheiten sind uns eben selbst im Wissensbereiche aus der Hand geschlagen worden. Auch nicht, als wahrscheinlich begründen wollen: wo alles möglich, weil nichts gewiß ist, da streikt selbst die Wahrscheinlichkeitsrechnung, die Zahl überhaupt! Dagegen kann uns Glauben immerhin wenigstens noch ein vertieftes Hoffen bedeuten, und nun fände der alte Gott wirklich die Möglichkeit, wieder bei uns einzuschlüpfen, vorausgesetzt, daß er unserer Hoffnung noch inhaltlich zu entsprechen vermöchte. Das trifft wohl bei Einzelnen von uns zu; die Mehrheit

aber steht, wie später zu zeigen sein wird, mit ihrem Herzen dem Christenthum längst ebenso fern, wie mit ihrem Verstande, — und weiß es vielleicht nicht einmal! Man sage übrigens nicht, daß bloßes Hoffen für unsere Herzenswünsche zu wenig sei: schon die Trostausblicke in die irdische Zukunft haben sich seit dem Zusammenbruch des antiken Seherwahnes nie mehr auf Anderem, als auf Hoffnungen, aufbauen können, und thatsächlich hoffen wir, im einen oder andern Sinne, fast beständig. Indem es gerade das Christenthum gewagt hat, uns das Zutrauen zu den irdischen Voraussichten zu zerstören, mußte es schließlich darauf hinausführen, daß wir auch noch die überirdischen Offenbarungen in Zweifel ziehen lernten. Es hat also durch seinen Mangel an Aberglauben dem Glauben selbst Schaden gethan, — kein Wunder: Aberglaube und Glaube sind ja nur zwei Worte für eine Sache, die sich je nach dem Wunsche zu verneinen oder zu bejahen beliebig austauschen lassen; Verfall der abergläubischen Praktiken besagt stets zugleich Abnahme des Glaubens. Was uns aber das Christenthum derart geraubt hat, das könnte es uns heute auch mit dem besten Willen nicht mehr wiedergeben; wenn sich das Kind über den Weihnachtsmann als ein Märchen für die Kleineren zu belustigen lernt, wird es ihm nie wieder Glauben zu schenken vermögen, vielmehr bald auch noch an vielem Andern zu zweifeln beginnen. Damit tritt es in die entscheidenden Jahre seiner geistigen Entwickelung ein, gewöhnlich nennt man sie die Flegeljahre. Und so blieb auch der Menschheit, nach der Lockerung der alten Gläubigkeit, das Durchlaufen einer ähnlichen Uebergangszeit nicht erspart; bei den Roheren nahm sie den Charakter einer häßlichen materialistischen Praxis, bei den Feineren denjenigen unfruchtbarer Skepsis an. Am Ende aber tritt nun doch wieder eine neue Art

Glaube, ein gerade jetzt gänzlich Unerwartetes, die überquellende Willkür eines jungen Sehnens, auf den Plan der geistigen Entwickelungsgeschichte. Von neuem glänzt und glitzert unser großer Weihnachtsbaum, die Welt, fast in noch bunteren Lichtern, als es jene waren, mit denen er uns aus den Tagen der Kindheit in Erinnerung ist. Noch einmal wird alles um uns her zum frohen Geschenk, und verschenken möchten wir uns selber. Was geschah? Wir wurden reif zum Lieben, und zwar zum Lieben mit Leib und Seele, nicht mehr, wie einst, mit der Seele allein. Das geschah.

Einige von uns freilich, und gerade wir, wir Spätlinge, wir sehr frei oder, wenn man es so lieber hört, sehr frech Gerathenen, werden schwerlich mehr der uns vertraut gewordenen agnostischen Lehre entschlüpfen; und dieser oder jener einsame Denker-Hagestolz mag sich auch fernerhin mit der Skepsis häuslich einzurichten verstehen, sofern er den dazu erforderlichen Mangel an Folgerichtigkeit in der praktischen Lebensführung besitzt. Aber wen es danach verlangt, im größeren, thätigen Verbande machtvoll zu wirken, der wird nur selten mit dem reinen Ignorabimus haushalten können. Je mehr er bereits selbst in den Zweifel untertauchte, um so besser muß er erkannt haben, daß die Praxis mit diesem kaum etwas anzufangen weiß. Und so bedarf er eines Glaubens, das heißt einer Konzentration seines Wunschlebens auf ein neues, weltdeutendes Wunschziel, nach dessen Beschaffenheit zu fragen selbst für den skeptischen Denker seine Reize haben könnte. Zwar ist nicht daran zu zweifeln, daß keine noch so sorgsame Erwägung eines jeden Für und Wider das Resultat jener indirekten Auslese zu errechnen vermag, aus welcher die Gläubigkeit der Zukunft früher oder später hervorgehen muß; aber warum sollten wir uns nicht trotzdem dazu verstehen,

wenigstens ein paar Vermuthungen zu wagen, — Vermuthungen, die sich am Ende zu kleineren, mitbestimmenden Faktoren entwickeln könnten? Man sieht: allzu bescheiden ist unsere auf den Besitz der Wahrheit Verzicht leistende Bescheidung auch nicht!

Zunächst zwei Aussagen allgemeineren Inhaltes. Obgleich, wie gesagt, die Logik keineswegs den Ankergrund für den Glauben der Zukunft abgeben wird, dürfte es nachgerade doch unmöglich sein, unsere Gefühlswärme einer Annahme zuzuwenden, welche von vornherein alles wissenschaftliche Denken gegen sich hat. Ein nie Verbürgtes, ja nie zu Verbürgendes läßt sich gleichwohl hoffen; mit einer Erwartung dagegen, der die tägliche Beobachtung hundertfach widerspricht, werden sich nur die Geistesschwachen und Verzweifelten befreunden können; und zu diesen beiden möchten wir am Ende doch lieber nicht gehören. Daher kommt es auch, daß sich heute kaum Einer mehr für den immer widersinniger erscheinenden christlichen Dogmeninhalt erwärmen will; wohl aber eifern noch Viele für die Erhaltung des altgewohnten Glaubens. Ein bedeutungsvolles Anzeichen! Wenn der Accent von dem Interesse an einem Lehrinhalt allzusehr auf den Eifer für die bloße Fortdauer seiner Anerkennung verrückt erscheint, so liegt stets der Verdacht nahe, daß man guten Grund haben muß, vom Inhalte selbst zu schweigen; auch die Verlegenheit kann nämlich eine Quelle religiöser Toleranz sein. Ebensowenig aber, wie sein Freisinnigwerden, hilft einem solchen Glauben das Pochen auf die mit ihm verbundene Ethik aus seinen Nöthen; die früher mit Vorliebe umstrittene Frage, ob man selbst als Ungläubiger ein „guter Mensch“ sein könne, ist uns längst gleichgültig geworden: für uns giebt es hier nichts mehr zu fragen. Es sind derart die

Christen, welche dem Christenthum mehr und mehr zu fehlen beginnen. Während sie sich früher noch für ihr Credo brennen ließen, scheuen sie jetzt bereits den sonntägigen Kirchgang, sobald sie befürchten, daß der Feiertagsbraten darunter leiden könnte; sie lassen sich auch die kleinste Mühe verdrießen, zumal dort, wo ihnen ohnedies fast nichts mehr zugemuthet wird, unter Lutheranern und Reformirten. Das aber ist wahrlich kein Glaube mehr, sondern nackte, schnöde Kläglichkeit; und für so kläglich halten wir die Menschheit doch nicht, daß sie sich nicht endlich von einer bis zu diesem Grade entarteten Religion abwenden sollte. Ich spreche hier natürlich nicht von jenen vereinzelten, wahrhaft frommen Christen, die es, als unbegreiflich hohe Wunder, selbst heute noch giebt und später sogar wieder in größerer Anzahl geben wird, denn jeder Glaube einigt bei seinem Untergange noch einmal bessere Elemente um sich. Ich spreche auch nicht von den Mitgliedern der entlegenen Dorfgemeine, welche die Innigkeit ihrer Herzenseinfalt wesentlich der Flachheit ihrer noch größeren Verstandeseinfalt verdankt. Nein, ich spreche ganz einfach von uns, — von euch, meine Herren Leser.

Eine zweite Eigenschaft, von der sich erwarten läßt, daß sie dem unbekannten Ideale der Zukunft nicht fehlen darf, wird Empfindungswerth sein, der übrigens keineswegs mit Süßlichkeit zu verwechseln ist. Was Größe haben soll im Menschenleben, das muß auch jenes Doppelgesicht besitzen, welches selbst das ältere Christenthum deutlich genug gezeigt hat. Nur mit Zittern und Zähneklappern vermochte der gläubige Christ an seine große Hoffnung, das jüngste Gericht, zu denken; dafür ist ihm der Gedanke daran aber auch etwas gewesen, während er dem modernen Christen höchstens noch ein dürftiges Märchen bedeutet.

Wir werden auf diese christliche Wiederkunftsidee, wie Nietzsche den alten Jenseitsglauben einmal nennt (VIII 269), also auf die Erwartung eines überirdischen Individuallebens, wieder zurückzukommen und uns ausführlicher damit zu befassen haben; gegenwärtig jedoch soll uns nichts länger abhalten, endlich unsere eigene Hoffnung, die der irdischen Wiederkehr des Gleichen, zu nennen. Vor allem andern wiederholen wir den Text jenes Aphorismus, in welchem sie von Nietzsche zum ersten Male ausgesprochen worden ist.

„Wie, wenn dir eines Tages oder Nachts ein Dämon in deine einsamste Einsamkeit nachschliche und dir sagte: »Dieses Leben, wie du es jetzt lebst und gelebt hast, wirst du noch einmal und noch unzählige Male leben müssen, und es wird nichts Neues daran sein, sondern jeder Schmerz und jede Lust und jeder Gedanke und Seufzer und alles unsäglich Kleine und Große deines Lebens muß dir wiederkommen, und alles in derselben Reihe und Folge, — und ebenso diese Spinne und dieses Mondlicht zwischen den Bäumen, und ebenso dieser Augenblick und ich selber. Die ewige Sanduhr des Daseins wird immer wieder umgedreht, — und du mit ihr, Stäubchen vom Staube!« — Würdest du dich nicht niederwerfen und mit den Zähnen knirschen und den Dämon verfluchen, der so redete? Oder hast du einmal einen ungeheuren Augenblick erlebt, wo du ihm antworten würdest: »Du bist ein Gott und nie hörte ich Göttlicheres!«? Wenn jener Gedanke über dich Gewalt bekäme, er würde dich, wie du bist, verwandeln und vielleicht zermalmen; die Frage bei Allem und Jedem: »Willst du dies noch einmal und noch unzählige Male?« würde als das größte Schwergewicht auf deinem Handeln liegen! Oder wie müßtest du dir selber und dem Leben gut werden, um

nach nichts mehr zu verlangen, als nach dieser letzten ewigen Bestätigung und Besiegelung?"

Für Nietzsche hat also der dionysische Glaube eine starke emotionale Kraft besessen. Kein Wunder, — sagt man vielleicht; fühlte er sich doch als Vater dieses Gedankens, und daß Väter ihr Herz an ihre Kinder hängen, ist nichts Neues. Freilich! und deshalb wollen wir sogleich auch noch die Empfindungen von zwei Anderen belauschen, die sich, der Eine im Ernst, der Andere im Spiel, ebenfalls mit dem Wiederkunftsgedanken getragen haben. Der Erstere ist Paul Mongré, der Falterflugfrohe, welchen hier immer wieder zu nennen schlechterdings nicht zu umgehen sein wird; und unser zweiter Gewährsmann, in Vielem ein Gegensatz des ersten, wird Peter Rosegger, der gedankenreiche Dichter des Volkes, sein. Hören wir zunächst Mongré[1]):

„Es angeln sich immer wieder goldne, bunte, glitzernde Augenblicke aus der blauen Lebenstiefe, Augenblicke, denen wir gern das Verweilen, lieber noch das Wiederkehren abschmeicheln möchten. Nun, in einem gewissen Sinne ist der Wunsch erfüllbar, wenn gleich nicht so, daß wir der Erfüllung inne werden. Aber schon der bloße Gedanke der Ewigkeit kann die vorüberschwebende Secunde mit einem tiefen, traumhaften Glanze sättigen. Etwas seltsam Feierliches und zugleich schalkhaft Seliges ist in uns, eine Heiterkeit höherer Dimension, als ob wir hinter den Zeitschleier blickten und über die Täuschung der Vergänglichkeit hinaus wären. Die Welt sieht so treu, weise und selbstsicher aus, so verkrochen in ihr Stillleben, alle Dinge liegen in der Sonne und spinnen. Pan schläft, und die feine lustige Grillenmusik

---

[1]) „Tod und Wiederkunft." Neue deutsche Rundschau X. Jahrg. Heft 12.

wird ihn nicht aufwecken, auch nicht das Singen der Telegraphendrähte an der alten Bergstraße, auch nicht der ferne Ruf der Bergamasker Hirten. Mittagsonne glüht auf die Alpenwiesen, aber ein kühler Paßwind läßt sie nicht aufkommen. Und da kann es geschehen, daß wir im Ueberglücke der großen Mysterienstimmung eine lächerlich-heilige Freundschaft schließen mit der singenden Grille oder dem Bergfalter, der schimmernd an uns vorüberstreift: den Bund für einmal und immer wieder, für flüchtiges Begegnen und gesichertes Wiederbegegnen, die metaphysische Verabredung zum Stelldichein fürs nächste Mal, die süße, thörichte, ekstatische Freundschaft fürs ewige Leben ....."

Jetzt Peter Rosegger[1]):

„In frischen Halmen gedenke ich wieder heraufzukommen, durch die Blume will ich zu Weib und Kindern sprechen: Auferstehung von den Toten, ewiges Leben. — Gesagt ist es ganz hübsch. Doch im Halm, in der Blume fortzuleben, oder in einem Schmetterling, einem Vogel, oder im Thau, oder im Lehm, — nein, das wäre mir zu lumpig. Mir schwant eine ganz andere Offenbarung, und wenn ich jetzt sehr gescheit philosophiren werde, so brauchst du mich deshalb nicht gleich für verrückt zu halten. In schlaflosen Nächten, wo das Tiktak der Uhr gleichsam mit unaufhörlichen Schritten von einer Ewigkeit zur andern geht, da kommt's. Schon an der Pforte des Jenseits stehend, möchte man doch gern ein wenig durchs Schlüsselloch gucken, — aber der Schlüssel steckt von innen. Da thut man ein Uebriges und — spinnt. In Spiel und Ernst spinnt man

[1]) „Onkel Sonnenschein." Westermann's Monatshefte, September 1900. Wir können die umfangreiche Stelle hier nur mit Kürzungen wiedergeben. Die Worte sind übrigens einem Siechen, der jung sterben zu müssen vermeint, in den Mund gelegt.

weiter und verstrickt sich sachte in das Hirngespinst, daß es schließlich ist, als hätte die Seele, die arme, ein Hemd aus Spinnweben an. — Wohlan! Was ich heute schreibe, es wird morgen belächelt, übermorgen vergessen, nach hundert Jahren unverständlich, nach tausend Jahren selbstverständlich sein. — Es ist mir nicht möglich, das Leben zu lassen, es ist nicht möglich. Das ewige Sein, ich gebe es nicht hin, und müßte ich die Zukunft mit der Vergangenheit ausfüllen. Daß ich's nur sage: Unser Leben wird sich wiederholen. Denn der Wahn, daß wir just und eben jetzt ein Eintagsfliegenleben hätten, ist zu dumm. Ich bin, und das ist mir der allersicherste Beweis, daß ich war und sein werde .... Es kommt dicker: ich will ewig sein .... Seit Kindheit weiß ich, daß uns der liebe Gott einen Himmel bereitet hat. Der wird unsinnig schön sein! Weil man aber nicht weiß, wie und wo und wann, so ist das beängstigend. Und weil der Bauer nichts ißt, als das, was er schon kennt, so möchte ich einen Himmel haben, den ich schon gewohnt bin. Und so werde ich den lieben Gott, wenn er just einmal bei guter Laune ist, bitten: Herr! Willst du mir schon recht gut sein, so gieb mir mein Leben wieder, das zu Ende will. Nicht etwa, weil ich's besser machen wollte ein zweites Mal, sondern, weil mir's gerade so gefällt, wie es war und ist. Geht's oben an den Rand, so fange ich wieder unten an. Und allemal so herum. Gieb mir's ganz genau wieder, wie es war, als ob es photographirt und phonographirt und stenographirt wäre, mit allen Oertlichkeiten, Menschen, Freuden und Plagen, Dulden und Thaten, Tugenden und Sünden — die Sünden vergiß mir nicht, sie haben auch ihr Gutes! Ich will nichts vermissen, nicht das rothblumige Tuch am Busen meiner Mutter, das ich bei Seite schob,

wenn's zu trinken gab; nicht das blaue Kinderkittelchen mit den weißen Sternen; nicht das thönerne Milchschüßlein mit den gemalten Spiralringen; nicht ein einziges Bein vom rothen Pferde, dem hölzernen, außer bis ich es selber kaputt mache; nicht ein Härchen von meinem ersten Bartanflug, an jedem hing ein Himmelreich. Alles, alles wieder, in derselben Reihenfolge, mit derselben Entwickelung in mir und weit ringsum. Es werde, wie's gewesen ist. Amen."

Nach dem bunten Zwischenspiel dieser drei Wiederkunftsbekenntnisse nehmen wir nun den bedächtigeren Gang unserer Betrachtungen wieder auf. Was zunächst die Frage betrifft, wie sich die Wiederkunftslehre mit den Resultaten modernen Forschens verträgt, so wird die Antwort hierauf verschieden ausfallen müssen, je nachdem man sie auf die realistische oder idealistische Wiederkunftsauffassung bezieht. Es sind ja zwei in ihren Grundlagen völlig von einander abweichende Anschauungen über die ewige Wiederkunft ausgesprochen worden: Der Realist Nietzsche hat sie im Sinne des sphärischen Kreisprinzipes als erwiesen zu verkünden versucht, der Agnostiker Mongré im Sinne eines Prinzipes indirekter Auslese aus dem Chaos als möglich hingestellt. Nietzsche versteht die Wiederkehr als cyklisch-unbegrenzt, Mongré so oder auch in beliebigen sporadischen und begrenzten Wiederholungen auftretend.

Mit Nietzsches Annahmen stimmen ferner die der beiden von ihm und von einander unabhängigen Franzosen Blanqui und Le Bon insofern überein, als auch sie von realistischer Voraussetzung ausgehen; ersterem ist jedoch eine besondere Betonung der Unendlichkeit des Raumes anstatt der Zeit eigenthümlich, so daß seine Idee mehr auf ein Mit- und Neben-, als auf ein Nacheinander ein und desselben Phänomens hinausläuft. Jedenfalls verfahren sie alle drei,

Nietzsche, Blanqui und Le Bon, genealogisch, Mongré dagegen gewissermaßen ontologisch; die ersteren haben, ihre Voraussetzungen einmal zugegeben, das Zwingende und damit wohl auch das Volksthümlichere für sich; für uns Skeptiker aber kann überhaupt nur Mongré ernstlich in Frage kommen. Den Beweis-Versuch Nietzsches setzen wir hier als bekannt voraus; bezüglich der Untersuchungen Mongrés sei neben einem Hinweis auf dessen Schriften [1]) wenigstens ein kurzes Citat aus dem bereits oben benutzten Aufsatz gestattet:

„Wenn man das Schmückende und Nebensächliche meiner Betrachtungen bei Seite läßt, so bleibt als Ur-, Grund-, Erz-, Hauptgedanke übrig, daß die Realität durch zeitlichen Ablauf nicht erschöpft und aufgezehrt wird, sondern immer wieder mit unverminderter Frische reproducirt werden kann. Jede Zeitspanne ist unbegrenzt häufiger Wiederholung, aber identischer Wiederholung, bis in die kleinste Kleinigkeit getreuer Wiederholung fähig; sie erscheint dabei den in sie verflochtenen Bewußtseinssubjekten jedesmal als neu, zum ersten Male und nur dies eine Mal vorhanden. Wir merken nichts von dieser ewigen Wiederkehr, eben weil sie identische und nicht bloß angenäherte Wiederkehr ist, und haben für die verschiedenen Reproduktionen keinen Index, keine Zählmarke, keinen Stellenzeiger: darin liegt gerade die Möglichkeit des Ganzen, weil das uns allein Zugängliche, unsere Bewußtseinswelt, nicht davon betroffen wird."

Angesichts dieser idealistischen Wiederkunftsauffassung haben wir noch daran zu erinnern, daß Nietzsches Versuch einer Beweisführung a posteriori nicht nur für den Idealisten

[1]) Sant' Ilario p. 345—354. Das Chaos in kosmischer Auslese; erwähnt wird in letzterer Schrift die „Wiederkunft" speziell p. 32, 38, 40, 51—53, 69, 192—194.

von vornherein keine Verbindlichkeit besitzen würde, sondern daß er, wie abermals Mongré gezeigt hat, sogar unter den eignen realistischen Voraussetzungen als ein mißlungener zu betrachten ist; Erkenntnißtheoretiker ist Nietzsche eben nur in einem ganz dilettantenhaften Sinne gewesen, und er läßt sogar selbst deutlich genug durchblicken, wie schon er an seiner angeblichen Begründung der Wiederkunft zweifeln und verzweifeln zu müssen glaubte. Freilich, mit dem Mißrathen des einen Versuches braucht noch nicht zugleich das Objekt, dem er zur Stütze dienen sollte, zu fallen; andere Beweise könnten besser glücken, und thatsächlich würde sich jenes speculative Perpetuum mobile, welches Nietzsche bei seiner Wiederkunftsidee im Sinne gehabt hat, erst dann bei Frau Physika unmöglich gemacht haben, wenn es der Letzteren gelänge, ihre Theorie der wachsenden Entropie als kosmisches Gesetz zu sichern. In diesem Falle bliebe dem Realismus voraussichtlich nichts Anderes übrig, als mit dem Wiederkunftsgedanken endgiltig zu brechen. Für den Agnostiker dagegen sind dergleichen Gefahren überhaupt nicht vorhanden. Indem er von vornherein auf jede Gewißheit über die Transscendenz verzichtet, lehnt er auch bereits die Möglichkeit eines der Empirie entlehnten Beweises oder Gegenbeweises der Wiederkunftsidee ab. So wenig er daher uns zur Annahme seines Lieblingsgedankens zwingen kann und will, so wenig sind wir selbst in der Lage, ihm denselben von der Empirie her zu widerlegen. Einzelne Züge des von Mongré vorgeführten großen Siebprozesses mögen ja immerhin noch zu rektificiren sein; wenigstens macht sich, nach meinem Dafürhalten, zuweilen ein Bestreben bemerkbar, das Chaos in einer Weise in den Kosmos hereinzuweitern, welches das genaue Gegenbild gegen die alten metaphysischen Uebergriffe ist, Kosmisches in das Chaotische hineinragen zu lassen. Aber wie Einwendungen gegen das

Ganze möglich sein sollten, ist wenigstens mir nicht ersichtlich; man müßte denn überhaupt unsre Fähigkeit, Schlüsse zu ziehen, also auch alles Denken und selbst alles Sprechen, das im Grunde ja ebenfalls ein steter, unbewußter Gebrauch der Logik ist, umwerfen wollen, weil sich uns diese Fähigkeit als entwicklungsgeschichtlich erworben darstellt. Merkwürdigerweise hat der Realist Nietzsche ein paar Mal an diesen Punkt gerührt, — an einen Punkt, an welchem Vernunft aus purer Vernunft der hellen Unvernunft in die Arme stürzt; denn hier hört wirklich einmal Alles auf. Es ist nicht anders, als wenn wir uns, weil wir doch einmal animalia sind, auf Vieren zu bewegen entschlössen.

Wir treten jetzt der zweiten unsrer Fragen, derjenigen nach dem Gefühlswerthe des Wiederkunftsgedankens, näher; denn mit den oben gegebenen drei Proben ist für breitere Schichten ersichtlich noch gar nichts erwiesen. — Vor Allem, und dies hat bereits Nietzsche betont (XII 259), wäre die Idee der Wiederkehr des Gleichen als ein Ersatz für den Unsterblichkeitsglauben anzusprechen. Blicken wir also sowohl der alten Jenseitsverheißung als auch den neuen, diesseitigen Ewigkeitsaussichten daraufhin einmal etwas verwegner unter den Hut.

Vielleicht hat der freudigen Anerkennung der neueren Resultate wissenschaftlicher Empirie nichts so sehr im Wege gestanden, als der Umstand, daß sie die Hoffnung auf ein über das irdische Ableben hinausreichendes Individualbewußtsein zu zerstören drohte. Schon wenn der Historiker den Katalog der verschiedenen Paradiesvorstellungen bei nahen und fernen Völkern und Zeiten überdenkt, wird er der ausschweifendsten aller menschlichen Phantasien, dem Glauben an einen den leiblichen Tod in gerader Linie überbrückenden Fortbestand der Personalempfindung, nur noch mit starker Ironie gegen-

übertreten können. Damit soll durchaus nicht gesagt sein, daß das Auftauchen des Glaubens an die flügge Seele bei dem primitiven Menschen, der für Schatten, Spiegelung und Echo, für Traum- und Rauschbild (Ekstase), für Ohnmacht und Scheintod noch keinerlei Verständnißhilfe besaß, bereits ebenso unlogisch gewesen wäre, als es heute unser Festhalten daran ist; die gebildeten Seelengläubigen stehen vor dem Richterstuhl des gemeinen Menschenverstandes tief unter dem Naturmenschenniveau. Sie sind ja sonst stolz genug auf ihre Naturforschung; nun aber ist der Naturforscher bekanntlich längst vor sie hingetreten und hat zu ihnen gesprochen: Wenn ihr durchaus an ein Fortleben glauben wollt, so seid wenigstens consequent und gesteht es auch noch dem Selbstbewußtsein und Schicksal besitzenden Thiere zu. Die Grenze aber, wo das Ich-Gefühl verdämmert, ist bei dem Thiere so schwer wie bei dem menschlichen Säuglinge zu ziehen, deutlich gesprochen, überhaupt nicht zu ziehen. Der Unterschied zwischen Goethe und einem Kaffernsäugling erscheint sicher größer, als derjenige zwischen letzterem und einem Affenjungen; und es ließe sich logischerweise gar nichts gegen die Behauptung einwenden, daß, wenn das Kaffern-Neugeborne das ewige Leben haben werde, es auch das Affenjunge besitzen müsse; und dann noch jeder Frosch, Fisch, Fliege, Floh, tutti quanti. Die Indianer von Guayana schreiben in der That selbst den Thieren eine unzerstörbare Seele zu, und die Dajaken legen sie sogar den Pflanzen bei. Sollen wir uns von Roth- und Gelbhäuten Logik lehren lassen? Oder werden wir vorziehen, uns vor dergleichen Maßlosigkeiten zu hüten, damit aber auch die Consequenz für unsre eignen Seelenaussichten zu ziehen? Unsrem Ich-Bewußtsein eignet offenbar kein solch unendlich langer Schwanz; unser Ich-Leben schwindet mit dem Tode genau so in das Bewußtlose,

wie es einst mit der Geburt aus dem Bewußtlosen aufstieg. Ein Weiterleben ohne moralische Genugthuung, ohne Lohn, Strafe, Wohl- oder Mißbehagen, kurz ohne das liebe Ich, ja sogar mehr als eins, ist uns im naturwissenschaftlichen (realistischen) Sinne ohnedies gewiß. Mag sich unser Körperliches wandeln wie es will, chemisch, dynamisch bleiben wir, von der geschlechtlichen Fortzeugung ganz abgesehen, nicht restlos. Und selbst eine jede unsrer flüchtigsten Handlungen besitzt ihre eigne Unsterblichkeit; unsre kleinste (unfreie!) Willensäußerung wirkt, wie ein in das Wasser geworfnes Steinchen immer tiefer sinkt, in die fernsten Zeiten hinein und beeinflußt, wie dieser Steinwurf auf dem Wasserspiegel Kreis um Kreis schlingt, weit und breit unsre ganze Umgebung. — Aber freilich: was immer man vom materiellen Fortleben im Reiche der Natur, vom intellektuellen in der Nachwirkung unsrer Gedanken und Handlungen vorbringen möge: es bleibt doch ein kümmerlich Stück Brot für menschliche Sehnsucht; dieser alten, braven Egoistin fehlt die Hauptsache, wenn sie selbst nicht auch wieder mit dabei ist, und sie hat darin, nach meinem Geschmack, ganz Recht. Tritt uns die Wissenschaft mit ihrem Vorwärtsstürmen nicht alle unsere bunten Blumen nieder, um zuletzt doch vor verschlossenem Thore Halt machen zu müssen? Nein, da wollen wir lieber bei der alten Muhme, dem Christelmütterchen heimbleiben; in deren Garten sind noch Blatt und Blüthe zu finden, und vor Allem prangt da auch ein wunderschön leuchtendes Mohnkraut für die Müdegewordenen, die da friedlich einschlafen möchten: der Jenseitsglaube!

Ei, — und ist das auch wahr? Erscheint uns der christliche Jenseitsinhalt heute wirklich noch so verlockend wie ehedem? Ist die Fabel des himmlischen Paradieses

nicht nachgerade zu einem ziemlich dünnen, glanzlosen und leeren Gehäuse zusammengeschrumpft? Im Mittelalter, ja, da stand es anders! Noch fürchteten Fürst und Troßbube, Magister und Bauer den Gottseibeiuns, den leibhaftigen Bösen, und deshalb auch Gott; noch vermochte sich die Braut Christi den Empfang ihres göttlichen Bräutigams mit einer lohen Sinnlichkeit auszumalen, welche immerhin verständiger war als das neuerdings dafür Ersatz leistende Begriffsspiel mit klapperdürren Symbolen. Was würden wir Heutigen noch mit einer Himmelsglorie anzufangen wissen, wie sie etwa Orcagna als ein wahrhaft beängstigendes Gedränge heiliger Heerschaaren in der Strozzikapelle von Santa Maria Novella zu Florenz auf die Mauer gebannt hat, oder wie sie Dantes Empyreum mit zwar großen, uns aber doch ziemlich kalt lassenden Worten schildert? Im endlosen Lobsingen, — und gälte es immerhin Gott dem Herrn, — fänden wir kein letztes Genügen; im fortgesetzten geistigen Schauen eines überirdischen Glanzes, — und wäre es auch derjenige der Weltsonne selbst, — läge uns kein höchster Gipfel der Lust; wir kommen ja nicht mehr aus den mit Flüchen und finstern Schatten überfüllten Städten des Mittelalters heraus. Wenn *wir* an die Lust denken, so stellen wir sie uns gut irdisch vor; denn wir haben die Erde wieder liebgewonnen. Irdische Lust im Ueberirdischen aber: Contradictio in adjecto!

Für das paradiesische Jerusalem hat der moderne Mensch schlechterdings kein Bild mehr zur Hand. Aber selbst das ist vielleicht noch nicht einmal ein Einwand gegen dieses Eden, wennschon es gewiß ein Einwand gegen die Möglichkeit ist, immer noch einen starken Empfindungswerth mit ihm zu verbinden. Wir werden sogleich sehen, daß es weit gewichtigere Bedenken gegen das Himmelreich im Himmel

giebt. Die Genugthuung des Guten bei dem Anblick des gemarterten Bösen, das war auch einer der Trümpfe, welche sich die Vergangenheit für ihre Jenseitsvorstellung bereit zu halten pflegte; und nun müßte gerade ein solches Schauspiel uns heute vielmehr als eine Absage an jede Lust erscheinen, ja, schon das bloße Wissen um ähnliche Leiden würde uns Selige unselig machen, unsäglich himmelschmerzlerisch stimmen. Es ist klar, daß die Kirche früher fast nur den Neidbold und Krämer im Menschen sah. „Ich allein mache selig“, das hieß so viel wie: „ich allein bezahle die fetteste Dividende; denn ich sorge für ein sanftes Ruhekissen im Parterre, und im Oberstocke gar für das reine Schlaraffenleben mit Sünderhatz-Augenweide.“ Die christliche Moral, sie war lange Zeit nicht viel mehr als ethischer Preiswettbewerb. Aber gerade deshalb fand sie ihre große Anhängerzahl. Die Meisten mochten auf den himmlischen Vater, der den bösen Buben die Ruthe giebt und den guten Butterbröde schneidet, schon um des einen Umstandes willen nun und nimmer Verzicht leisten, weil sie ohne eine solche väterliche Existenz keine rechte Freude mehr empfunden haben würden, wenn ihrem Widersacher, der ihnen stets als böse galt, einmal ein Leid widerfahren wäre. Sie erblickten ja darin bei Leibe keinen Zufall, sondern eine gerechte Strafe. Die sogenannte sittliche Weltordnung ist also schon selbst die verlockendste aller Stullen gewesen, wenigstens so lange der liebe Gott noch böse zu werden verstand, böse gegen den Nächsten. Und selbst heute noch werden sicher allein dem persönlich fürsorgend gedachten Himmelsherrn Altäre errichtet und Weihgaben dargebracht, Bitt- und Dankgebete emporgesandt. In unseren Kirchen sind wir am meisten „Wilde“ geblieben, viel mehr, als wir gemeinhin glauben. Bratenduft freilich opfern wir nicht; auch bilden wir uns

viel darauf ein, daß wir überhaupt nur noch Versprechen, Lobeserhebungen und Schmeichelsänge spenden, — wir Klugen! Allein Götter sind Menschenwerk, wie es heißt; und Eigenlob riecht nicht gut. Ich glaube daher, die alten Opferbraten dufteten vielleicht doch lieblicher, und einiger Göttertrotz werde der Gottheit gar nicht so unangenehm sein. Wenn Höflinge alle Ereignisse zum Preise ihres Herrn auslegen, so empfinden wir dies als servil und in Fällen, in denen das Leiden Unschuldiger dadurch gesteigert werden könnte, wohl auch als verrucht. Jene Zungenfertigkeit dagegen, mit der ein jedes Geschehen ad majorem gloriam eines himmlischen Regenten ausgedeutet wird, schmückt immer noch die Bezeichnung: — fromm.

Für uns, — und ich bin überzeugt, daß ich hier uns sagen darf, — ist es nicht mehr der Verlust stattlicher Prämien, der uns den Gedanken einer Auflösung des Ich in das Nichts leidvoll empfinden läßt. Gerade die tieferen Naturen sind heute von der Vernichtung ihrer persönlichen Bewußtheit durch den Tod zwar begrifflich leicht zu überzeugen, gefühlsmäßig aber folgen sie hier nur mit dem größten Widerstreben. Es giebt für sie etwas in dieser Welt, das sie sich unverloren wissen möchten; es giebt ein Lieben, Danken, Segnen, und zuweilen auch ein Zürnen und Fluchen, dem sie in alle Ewigkeit gut zu bleiben wünschen; diesem sollte der Tod eine Schwester und einen Freund, jenem ein Elternpaar oder eine Geliebte, einem dritten den Lehrer, das Kind nicht rauben dürfen, oder, da er es eben doch vermag, wenigstens nicht für immer! Es ist also nicht etwa der Mensch der Menge, der am meisten verliert, wenn der Glaube an ein Wiedersehen nach dem Tode, an das usque dum vivam et ultra, hinfällig wird; der großen Zahl mag es genügen, sich und ihre Nächsten im Nirwâna

auf ewig von den Zahnschmerzen des Leibes und der Seele erlöst zu hoffen. Aber der einsamere Charakter fühlt, daß er mit einer solchen Art „Erlösung“ vielmehr zur Hölle verdammt wäre, nämlich zur Hölle auf Erden. Denn für ihn lag das Wesen gerade des besten Lebens überhaupt in nichts Anderem, als in den Empfindungsbezügen zu drei, vier, auch fünf Nächstverwandten. Während der Durchschnittsmensch Ueberfluß am Verkehr mit Gleichdenkenden besitzt und derart ohne große Mühe für jede seiner Herzensregungen einen guten Wärmeleiter findet, sodaß, bei dem Mangel an Abflußhemmungen, ein Anwachsen und steigendes Bewußtwerden der seelischen Tiefe nicht gut möglich ist, würde die seltenere Individualität, selbst wenn sie es wollte, nicht in der Lage sein, eine gleich große Anzahl Menschen mit gleich wohltemperirter Neigung zu beschenken. Dafür sind freilich dem zum einsamen Leben Neigenden die Wenigen, gegenüber denen es bei ihm zu einer vollen Gefühlsüberleitung und damit zugleich zum Selbstgenuß seines eigenen Innenlebens kommt, etwas durchaus Unvergleichliches und Unersetzbares. Mehr als Einem brach das Herz über einen Todesfall; wie aber müßte es ihm erst zerspringen, wenn er sich zu sagen hätte, jene Einbuße werde eine für immer erlittene, eine unwiederbringliche sein! Und so haben es die großen Freien nicht etwa auf dem eigenen, sondern an fremden Sterbebetten am besten verflucht, daß es ihrem intellektualen Gewissen nicht gegeben war, zum Glauben zurückzukehren. Aber warum waren sie nicht frei genug, auch noch den letzten Trotz, den gegen ihr intellektuales Gewissen, zu wagen? Ach! Der alte Glaube lebt ja nicht allein mit der wissenschaftlichen Redlichkeit in Zwist, sondern er hadert sogar mit dem gläubigen Hoffen, mit sich selbst! Er verspricht gar kein Wiedersehen der Todten!

Hat man verstanden? Selbst dann also, wenn der himmlische Paradiesgarten vor der wissenschaftlichen Beobachtung und Kritik haltbar wäre, was er nicht ist, selbst dann würde die Hoffnung, unsere Verstorbenen darin wiederzufinden, immer nur ein trügerischer Schein sein, welcher in sich zusammenbricht, sobald wir leise daran rühren. Es ist uns gesagt worden, wir würden uns im Himmel als vollkommene Wesen wiederfinden, — Engel nennt sie der Volksmund; und nun glaubt ihr, daß wir als Engel noch wir sein würden? Irrthum! Irrthum! Irrthum! Daß zur Lustempfindung auch ihr Gegensatz gehört, weil Lust ohne zwischengeschaltete Unlust überhaupt nicht abzuschätzen ist; daß die höchste Lust also auch des tiefsten Wehes bedarf, das lassen wir einmal ganz bei Seite; wir halten unsern Blick allein auf die als selig erträumten Paradiesgestalten gerichtet, vergessen, daß sie gar nicht selig, sondern nur gelangweilt wären. Auch ist es wahr, daß ein Mensch, der sich irdisch vervollkommnet, in einem gewissen Sinne derselbe bleibt, der er war; wenigstens besteht das alte Ichbewußtsein ungestört in ihm fort. Doch die himmlische Vollkommenheit ist nicht nur als ein solches Anderswerden gedacht, wie es uns die diesseitige Erfahrung kennen lehrt, sondern besagt ein Anderssein. Alle deine Erdenprädikate heißt sie dich ablegen, — bist du Protestant, sogar mit einem Schlage. Auch deine Güte mußt du von dir thun, denn Güte kann es nur neben ihrem Gegensatz oder doch bei gradweiser Abstufung geben. Du wirst geradezu in dein Gegenteil umgesetzt, in ein wunschloses unveränderliches Wesen verwandelt. Nun ist es bereits kaum denkbar, daß einem solchen überhaupt noch ein Bewußtsein eignet; daß aber dieses neue Bewußtsein irgend etwas mit dem alten gemein haben könnte, ist

schlechterdings undenkbar. Wir befinden uns, nebenbei bemerkt, schon dann in einem groben Irrthum, wenn wir an uns und Andern allein das Trefflich-Erscheinende zu lieben vermeinen; die feinen seelischen Unebenheiten, die zarten Umbildungsnüancen, das sonderbar Verknüpfte von Treff und Fehl, all das hat es uns wahrscheinlich viel mehr angethan. Eine vollkommene körperliche Schönheit heißt zumeist eine kalte; sie läßt gleichgültig. Das gilt auch für die Schönheit, welche im Seelenlande heimisch ist. Daher ist an unserer ganzen irdischen Liebe immer noch das ihr bestes Theil, daß sie nur irdischen Inhalt besitzt; nur als unser Menschlichstes kann sie zugleich unser Höchstes werden. Die himmlische, die göttliche Liebe dagegen, die mag wohl abermals eine Contradictio in adjecto sein.

In einer kaum gekannten englischen Historie, „wie May in den Himmel und wieder aus ihm herausgekommen ist“, findet sich dieser Gedankengang, wie mir scheinen will, mit einigem Glück zum Ausdruck gebracht. Ich behalte diese Erzählung daher hier um so weniger für mich zurück, als auch sie bereits auf das rechte Jenseits der Zukunft, auf unser Diesseits nämlich, hindeutet. Zwar kann es schwerlich eine Legende geben, die in einem schärferen Gegensatz zu dem Tone stände, auf den die Zarathustradichtung gestimmt ist; aber gerade dadurch wird offenbar, wie nicht allein der späte, reife Einzelne, sondern auch das naive, thörichte Volkskind Zugänge zu der Wiederkunftserwartung besitzt; und eine solch umfassende Natur ist für eine Glaubenshoffnung gewiß kein gleichgültiger Zug. Jetzt das Märchen. —

May erkrankte, da sie vierzehn Jahre alt geworden war, starb und kam in den Himmel. Je ängstlicher sie sich auf dem langen Wege von der Erde bis zum Petersthore gefühlt hatte, um so fröhlicher war ihr jetzt zu Muthe.

Als sich freilich die Flügel der Himmelspforte wieder hinter ihr schlossen und sie mit einem Mal den weiten Paradiesgarten vor sich sah, in dem ganze Schaaren von Engeln lustwandelten, da empfand sie abermals Furcht. „Wie werde ich unter so vielen Engeln meine Mutter herausfinden?“ dachte sie bei sich. Aber da trat auch schon ein großer, schöner Engel zu ihr heran und fragte sie mit einer gütigen Stimme, die kein Bangen mehr zuließ: „Warum so ängstlich?“ — „Ich suche meine Mutter.“ — „Kennst du sie denn nicht?“ — „Ob ich sie kenne! Sie trug ein Mal am Munde, sieh, hier! Sprich, weißt du keinen Engel mit einem solchen Male?“ — „Nein, den weiß ich nicht, mein Kind“, sprach der Große, „denn die Mäler und Mängel lassen wir Engel vor der Himmelsthür zurück. Sahst du nicht, daß sich auch dein gebrochenes Fingerglied gestreckt hat?“ May zog die Hand hervor, welche sie bisher verlegen hinter dem Rücken gehalten hatte, und beschaute sie mit Verwunderung: Ja, das war gut. Aber dann athmete sie wieder schwer auf. Wie sollte sie ihre Mutter finden, wenn die Seligen keine Mäler mehr trugen und ihnen als schützendes Gewand nur lichte Schönheit herniederwallte? Rathlos stand sie vor dem fremden Engel, der sie mit Liebe betrachtete. Plötzlich jedoch meinte sie auf einen Einfall gekommen zu sein, einen so klugen, wie man ihn gewiß nur im Himmel haben kann. „Du kennst mich“, sagte sie zum Großen, „denn du wußtest um meinen Finger. So mußt du auch die Mutter kennen. Führe mich zu ihr, ich bitte dich!“ Der Große antwortete: „Ich kenne sie nicht; aber ich will dich zu ihr führen. Wenn wir sie treffen wollen, können wir nicht fehlgehen; und wenn sie vor uns stehen wird, werden wir sie erkennen. Denn die Himmlischen schauen sich mit dem inneren Gesicht.“ Diese

Rede kam der May freilich weder gehauen noch gestochen vor; allein sie verstand, daß sie jetzt zu ihrer Mutter gelangen sollte, und weiter wollte sie ja nichts. Schnell ergriff sie also die Hand ihres Führers, und beide schwebten über den flachsblauen Paradiesgrund mit seinen gelben Dotterblumensternen dahin. Dann, mit einem Male, sah sie wirklich die Mutter; der Begleiter aber war verschwunden. „Mutter!" — „May!" — „Meine Mutter!" Und beide schwiegen lange, lange still. Endlich löste sich das Gesicht des Kindes ein wenig von der Mutterbrust, und mit scheuen Blicken sah es heimlich zu dem Antlitz auf, das sich selig zu ihm herabbeugte. Im ersten Wiedersehn hatte May nämlich der mütterlichen Züge wenig geachtet, hatte wirklich mit dem inneren Gesicht, — wie es der Engel nannte, — geschaut. Jetzt aber wollte sie wissen, ob er auch darin Recht gehabt habe, daß das Mal verschwunden sei. Und es war verschwunden. Die Mutter war schön. Da hob das Kind den Kopf höher empor und näherte seine Lippen ihrem Munde; doch anstatt zu küssen, hielt es plötzlich verwirrt inne. Die Mutter erstaunte; dann verstand sie. „Küsse mich nur. Nichts ist den Engeln verboten; denn sie können nur wollen, was gut ist." Die Tochter aber flüsterte und verbarg wieder ihr Gesicht: „Nein, das dachte ich nicht. Aber weißt du noch? Wenn ich dich früher küßte, da küßte ich dich immer — auf das Mal." — „Und nun", antwortete die Mutter lächelnd, „küßt du mich auf den reinen Mund. Bin ich als Engel nicht schöner?" — „Ja, freilich; viel schöner, Mutter! Du weißt es. Aber früher, — unten warst du fast noch hübscher, weißt du. Das häßliche Mal stand dir so gut. Ganz gewiß! Du, Mutter, warst unten noch viel schöner." Zögernd hatte die Tochter diese Sätze gesprochen; da dachte sie daran, daß sie die Mutter vielleicht

kränken könnten. Hastig hob sie den Kopf abermals empor und küßte. Beide schwiegen eine Weile still. „Weißt du noch, Mutter, wie böse du wurdest, als du dachtest, ich hätte dir den Topf zerschlagen? Und wie habe ich mich, seit du gestorben warst, danach gesehnt, daß du mich wieder einmal schelten könntest, wie damals. Aber ich dachte dann, wenn ich einmal in den Himmel komme: gleich werde ich darum bitten. Bitte, Mutter, bitte!“ — „Wie kann ich“, sprach die Mutter überrascht; „sind wir hier nicht ohne Fehl?“ — „Das ist schade.“ — „Schade?“ — „Ja freilich! Und wenn du nicht mit mir zanken kannst, dann laß mich wenigstens etwas für dich thun, daß du siehst, wie lieb ich dich habe.“ Die Frau wurde ernst; nachdenklich antwortete sie: „Die Seligen haben nichts, womit sie für einander sorgen könnten; sie sind wunschlos.“ — „Nichts!?“ rief das Kind erstaunt. „Und da kannst du, arme Mutter, auch nicht mehr für mich sorgen? Ja, wie willst du es dann wissen, daß du immer noch meine Mutter bist?“ May ward fast zornig. „Still! still! wir sind im Himmel, meine Kleine! Und im Himmel sein, heißt eitel Lust genießen.“ — „Da irrst du aber ganz gewiß, Mutter. Du hast mir unten selbst von Engeln erzählt, welche weinten.“ — „Freilich; doch diese Engel weinten nur über die Menschen, nicht über sich und ihresgleichen.“ — „Wäre das wahr, Mutter?! Oh, wenn du nicht auch hier meine Mutter sein kannst, wie unten, meine alte Mutter, dann weine ich! Und über dich! Und dann ist es nicht wahr!“ Wirklich vergoß May dicke, helle Thränen. — Da aber traf es sich, daß der liebe Gott, welcher in diesem Augenblicke vorüberwandelte, ihrer Thränen ansichtig ward und sich wunderte, daß sie nicht sofort zu Perlen erstarrten. Denn so geschieht es den Thränen der Engel. Diejenigen

aber, welche der May aus den Augen tropften, sprachen noch von irdischem Sehnen und mußten deshalb flüssig und beweglich bleiben, wie die Erde selbst und ihre Sehnsucht. Der Herrgott blieb also stehen und fragte: „Warum weint die May?“ — „Herr“, sprach die Mutter, „weil sie mich allzu lieb hat.“ — „Deshalb weinen Menschen“, antwortete er. „Und May“, sagte die Mutter, „will mich lieber menschlich, mit Leid und Wandel und Trotz und Reue, aber auch mit aller Seelentiefe des Menschen lieben, als in paradiesischem Genügen.“ — „Ach was!“ brummte der liebe Gott ärgerlich, „die dumme May! Soll ich etwa ihretwegen mein Paradies verbessern, das doch bisher allen meinen Engeln gut genug war? Die Menschen unten freilich, die treiben es am Ende noch so weit, es mir mehr zu danken, daß ich ihr Vorelternpaar aus dem Edengarten vertrieben habe, als daß ich meinen eigenen Sohn ihre Mühen und Sünden tragen ließ. Ihnen kann ich es nachsehen; im Himmelreich aber muß es bei dem Alten bleiben. Denn welche Ordnung stände noch fest, wenn auch die himmlische sich wandeln wollte?“ So sprach er und blickte kopfschüttelnd wieder auf Mutter und Tochter hin; aber mit einem Male nickte er begütigt; er hatte ihre Herzen erkannt und verstanden. „Dir gefiel es auf Erden besser, May; willst du zurück dahin, jetzt und immer wieder?“ May schwieg. Nun fragte auch die Mutter: „Willst du mit mir wieder hinab? Ich gehe gern, das weiß ich. Durch dich erfuhr ich's.“ Da lachte May und sprang auf den Herrn zu, nach seiner Hand zu haschen. Der aber entzog sie dem Kinde und legte sie auf dessen Haupt. Freundlich sprach er zur Mutter: „Du bist ein Engel gewesen, und zum Erdenweibe gehst du zurück. Reiner ist die Seligkeit des Himmels, welche von keinem Leide befleckt

werden darf; aber tiefer ist die Seligkeit der Erde, die sich am Schmerze zu messen vermag. Und ich selbst, wenn ich nicht der himmlische Vater wäre, würde ich nicht am liebsten diese thörichte May sein?“ — So endet die Geschichte, wie May in den Himmel und wieder aus ihm heraus gekommen ist; oder auch: so beginnt sie von Neuem. —

Auch May besitzt ein tiefes Herz. Wir jedoch möchten dadurch, daß wir bisher mit Vorliebe von solchen tieferen Naturen sprachen, nicht etwa den Anschein erwecken, als müsse nach unserer Ansicht nun alles oberflächlicher Geartete werthloses Thongut sein; wir sind überzeugt, daß gerade der tiefe Charakter dem am entschiedensten widersprechen würde. Freuen wir uns lieber, daß es auch eine leichtere Reiterei auf den Bahnen des Lebens giebt, unverbesserliche Schwerenöther und Schmetterlinge bei allen schönen Frauen und kecken Freuden; sie zählt zu den frischesten und erfrischendsten Erscheinungen. Vollendete Lebenskünstler, locken diese liebenswürdigen Wager glockenhelles Gelächter längs ihres Pfades hervor, und freilich, im stilleren Versteck, dann und wann auch die Thränen der Entsagenden. Es bleibe jedoch dem Moralbitterling überlassen, solche Conflikte, an denen es in einem resolut ausgreifenden Leben überhaupt nie fehlen wird, als Einwand gegen die ihm verdankte Daseinsbereicherung zu empfinden. Uns scheint es vielmehr, als ob der ultramoralinblaue Augenaufschlag der Entrüstung über das Treiben der großen Glücklichen doch nur von dem kleinen Neide enger Herzen zu erzählen habe, die am liebsten einem Jeden auch noch die ihm bestimmte Gleichzahl der Liebesküsse zuzählen würden. Hole der Teufel diese ewigen Sittlichkeitsduennen in Männerhosen und Moralschnürbrüsten! Das Leben, die junge Königin, hat einen weißen, süßen Leib, und daß ihre Minne dem muntern Knappen sicherer

ist als einigen sehr würdigen und sehr weisen Rittern von hölzerner Gestalt, das hat guten Sinn. Nur die Impotenten verdrießt es, das Schooßkind der Freuden zuweilen ausgelassen zu sehen; den Tiefen beglückt der Anblick eines so wohlgebildeten Gegensatzes seiner eigenen Natur. Hütet also eure Stichelzungen vor Jung-Wolfgang und wer immer ihm gleiche!

Eine Eigenschaft der ewigen Wiederkunft wird auf dieser Stufe unserer Betrachtungen bereits klar geworden sein: die Wiederkehr ist der Gedanke eines Liebenden, oder besser, aller Liebenden. Denn wie sollten sie sich nicht ewige Wiederkehr wünschen? Wer auch nur einmal in seinem Leben mit der ganzen Fülle von Leib und Seele geliebt hat, mit jener engen Verhäkelung des Animalischen und Aesthetischen also, welche jede gute Liebe ausmacht, der kann gar nicht anders, er muß dieser seiner Liebe und damit seinem Leben überhaupt ewige Rückkehr wünschen. Die Liebenden haben dies seit alters gefühlt; in jeder Liebesversicherung, in jedem Liebesblicke lag immer zugleich das Ewigkeitsverlangen eingeschlossen, der Wunsch, den Faust begreiflicher Weise verspätet ausspricht, aber dafür zuvor um so häufiger denkt und thut: „Zum Augenblicke möcht' ich sagen; Verweile doch, du bist so schön!“ Nur daß wir diesen Wunsch fortan auch als Hoffnung anrufen dürfen, deren Erfüllung gerade vor unserem strengsten Wissen wenn auch nicht erweisbar, so doch noch viel weniger abweisbar ist, das ist das Neue, von dem hier die Rede geht; und ich denke, eine schlechte Neuigkeit ist es nicht. Wie gern sich auch das Christenthum die Religion der Liebe nennen hört, es weiß herzlich wenig vom Lieben. Die weltfeindliche Lehre der Evangelien hat nicht allein den Eros besudelt, sondern auch die Philia mit Gift bespritzt: „Laß die Todten

ihre Todten begraben!“ Nur dadurch, daß wir, bewußt oder unbewußt, die heutigen erbärmlichen Christen geworden sind, haben wir zugleich dem nachstreben können, was uns ein „guter Mensch“ heißt. Wo aber die fromme Bleichsucht noch herrscht, da verlästert sie die Erde, den Leib, die Freude, das Glück, die Herrlichkeit! Man braucht nur auf das Wörtchen säkular zu achten. Ein Säkulum, sollten wir meinen, sei für das kleine Menschenkind immerhin auch schon etwas; aber solch ein sich zur himmlischen Privatewigkeit auserwählt dünkendes Hochwürdenhirn benutzt den Ausdruck einfach als degradirendes Adjektiv und selbst dieser Tabak ist für die Schafsnasen der lieben Heerde noch nicht zu stark! Zur Abwechslung wird freilich dann wohl auch einmal Nachsicht und Milde gepredigt; doch der dionysische Priester, welcher sein Wiederkunftsbegehren verschenkt, der unfruchtbaren Reue wehrt und die That heiligt, der thut mehr, — der thut Mitfreude. Er redet dem momento vivere das Wort, anstatt der Buße in Sack und Asche. Wem heute die Seele reif und süß ward, der hat auch begriffen, daß die Praxis des Lebens nur noch eine Weisheit kennt, aber viele Weisen, sie zu lieben, Philosoph zu sein. Diese eine Weisheit lautet: Lerne dich immer besser freuen und Freude weitergeben, auch im Flüchtigen und Unscheinbaren. So wirst du die Erde leicht machen helfen, und auch dir wird sie leicht sein; die dich Ueberlebenden brauchen es dir nicht erst am Grabe zu wünschen. Wird das Glücksgefühl bei den Meisten im fortschreitenden Lebensalter nicht immer heimlicher und trauter? Blickt der schaffensfrohe Mann nicht zutrauender auf Welt und Leben hin, als die gewitterschwül stürmende und drängende Jugend? Zeigen wir auch, wie die Erinnerung die durchlebte Lust besser festzuhalten pflegt, als den erlittenen Schmerz. Alle Lichter

erscheinen in ihr satter, alle Schatten gedämpfter, — man braucht nur an seine eigene Vergangenheit, die „gute alte Zeit“, braucht nur an seine ersten Reiseabenteuer und Aehnliches zu denken. Und sollte deshalb nicht auch der Wiederkunftsgedanke, der ja wesentlich ein Empfindungsakkumulator ist, den Freuden doch ein stärkeres Relief zu geben vermögen, als den Leiden? Zum Beschluß aber: decken wir getrost auch das Glück im Winkel, die Seligkeit hinter dem Lattenzaun des Vorstadtgärtchens auf, — das wird uns nicht gleich in den Geruch eines wiederkäuenden Beschaulichkeitsapostels bringen. Es ist nicht wahr, daß allein die mächtig ausgereckte Seele des Großen von tiefen Verwundungen und hohen Entzückungen weiß; auch beim Käthnersohn, auch beim Bettlerkind kann Leidensgröße wie Glückstiefe wohnen, — fragt eure Dichter! Was die ewige Wiederkunft dem forschenden Menschengeiste bedeutet hat, davon wird freilich das Bürgerhaus und der Bauernhof schwerlich je etwas erfahren; ebenso ist es aber auch umgekehrt dem Ringenden nur selten gegeben, den milderen Glanz, welchen Glaubenshoffnungen in das Kleinleben der schlichteren, schüchterneren Menschenseele tragen, mitzuempfinden.

Bin ich euch ein grober Realist? Aber nicht einmal euer idealster Idealist, der junge Schiller, hat aus dem Jenseitsglauben etwas anderes als eine fröstelnde Hoffnungslosigkeit herauszuschälen gefunden; hört ihn selbst:

„Aber ohne Wiederkehr verloren
Bleibt, was ich auf dieser Welt verließ,
Jeder Wonne hab' ich abgeschworen,
Alle Bande, die ich selig pries.
Fremde, nie verstandene Entzücken
Schaudern mich aus jenen Welten an,
Und für Freuden, die mich jetzt beglücken,
Tausch' ich neue, die ich missen kann.“

„Ohne Wiederkehr verloren," — so also klang es einst; und nun tritt jenes junge Hoffen vor uns hin, welches uns vielmehr gerade eine stete Wiederkehr verheißt, dadurch auch noch dem flüchtigsten Augenblick eine ungeahnte Weihe und Inhaltsfülle giebt und nahe Jahrhunderte ebenso erschüttern, wie ferne bereichern und in die Höhe treiben wird. Einige abseitige Grauköpfe des ausgehenden Alterthums haben zwar auch schon mit der gleichen Idee gespielt; darauf aber legen wir billiger Weise weniger Gewicht, als auf das fast gleichzeitige Aufleuchten der Wiederkunftshoffnung bei einer Anzahl Neuerer, bei denen sie nicht mehr den Charakter einer gelegentlichen Gedankenbelustigung getragen, sondern tief in Leben und Werk eingeschnitten hat.

Freilich: auch die Einwände dürfen nicht überhört werden, und sie können es nicht; dazu sprechen sie eine viel zu laute Sprache. Wer heute geneigt ist, der ewigen Wiederkehr ein frohes Zutrauen zu schenken, der könnte vielleicht schon morgen alle Ursache haben, sie herzinnig zu verwünschen. Müßten nicht die hoffnungslos Leidenden an einem *solchen* „Hoffen" zerbrechen, es sei denn, daß das letztere an *ihnen* zerbräche? Denn es *giebt* Menschenschicksale, die in Verbindung mit dem Ausblick auf ihre endlose Wiederholung zum Selbstmord oder Wahnsinn zu führen hätten; und es giebt auch Temperamente, welche schon in minder schlimmen Lebenslagen die Voraussicht einer ewigen Wiederkunft als entscheidenden Einwand gegen jede Fortsetzung des Lebens empfinden würden. Will also der Gedanke der steten Rückkehr zum gleichen Leben jetzt nicht schlechthin — sinnlos erscheinen? An einem Leben, welchem nur Leiden nachzuklagen sind, gleichwohl festzuhalten, ist allerdings wohl auch schon im Einzelfall nicht besonders sinnig, und wenn der dyonysische Glaube den Trüben eine

Welt vergällt, an der ihnen, ihrer eigenen Rede nach, ohnedies nichts liegt, — der christliche machte den Frohen ein Leben schwer, das ihnen durchaus nicht werthlos war.

Da ist ein junger, noch unflügger Spatz vom Dachfirst auf das Flurbrett herabgefallen, und drei Tage lang haben ihm theils die Hausbewohner, theils die Spatzeneltern Futter zugetragen. Am vierten Tage aber, als er eben seinen ersten Flatterversuch wagte, holte ihn des Nachbars Katze. Man versteht bereits: es braucht nicht gerade immer ein Spatzenkind zu sein, dem ein solches Geschick widerfährt; viele, außerordentlich viele Menschenkinder haben kein wesentlich anderes Lebensloos gezogen. Darf man also an eine ewige Wiederkunft glauben, ohne zu freveln? An einen lieben Gott-Vater oder an eine gütige Mutter Natur zu glauben, ist uns freilich ohnedies nicht mehr möglich; die Fiktion böser oder doch ethisch indifferenter Götter will heute, angesichts der offenbaren Ungerechtigkeit der rohen Natur wie der höchsten Kultur, wieder weiser erscheinen, als die Annahme eines allgütigen Himmelsherrn. Aber deshalb müssen wir doch nicht sogleich diejenige Möglichkeit in das Auge fassen, welche sich ersichtlich dem Unglücklichen als die allerschlimmste darstellen würde. Jenem Spatzenschicksal, von welchem wir vorhin erzählten, war immerhin noch sein wenig Lust, sein wenig Leid, sein frühes plötzliches Ende gegeben, und der Betrachtende mag das leidvoll Ungereimte eines solchen Daseinslaufes lebhafter fühlen, als der davon Betroffene selbst; schon deshalb, weil dem letzteren wenigstens alles Nach- und Hinterher-Denken erspart geblieben ist. Doch sehen wir uns weiter um, es giebt schlimmere Fälle. Da verschmachtet ein reiches, tiefes Herz, das ein schales Schicksal gefunden hat; auch nicht ein einziges großes Erleben wollte sich ihm schenken, Niemand von seinen Gaben

nehmen. Das arme Herz selbst aber trifft keine Schuld daran. Zwar sagt man, ein jeder finde nur das als seinen Lebensinhalt vor, was er selbst in sein Dasein hineinlege, und ein jegliches Leben, wie eng es auch sei, vermöge eine ganze Welt zu fassen. Allein die größere oder geringere Fähigkeit des Hineinlegens ist auch schon ein Theil unseres Schicksales, und bei demjenigen, welcher sich mit Recht zu einem Geben und Nehmen größten Stiles berufen fühlt, wird nicht immer zugleich die Zufriedenheit am kleinen Austheilen und Erhalten heimisch sein können. Jenes sowohl reiche als arme Herz gleicht daher in seiner verdrießlichen Verkümmerung der verschmähten Liebe. — Und da ist ferner ein ringender Mannesmuth, der ein halbes Jahrhundert lang nicht erlahmte, mühsam Stein auf Stein zu fügen zu dem Bau, welcher nicht ihm, sondern den Seinen als Sicherung dienen sollte; aber ein Schlag von außen, den vorherzusehen oder abzuwenden gleich unmöglich gewesen ist, reißt mit einem Male alles bereits Errichtete wieder um und stürzt den fleißigen Arbeiter mit zu Boden: jetzt ist es nur noch ein alter, schwacher, hoffnungsbrüchiger Mann! Und die Wiederkunft? — Da finden wir weiterhin den im Sterben hellsichtig werdenden Donquixote, auch in unseren Tagen keine allzu seltene Figur. Als geistiger Streiter, der endlich erkannt hat, wie er sein Leben lang mit nichts anderem als Windmühlen focht und sich für Dirnen, die insgeheim seiner spotteten, verwunden ließ, liegt er auf seinem letzten Lager: — wie? auch er sollte sich ewig, ewig in dieselbe traurige Narrenkomödie wieder hineinverflochten denken müssen? — Da ist die schlimme Ehe, — man kann sie brechen. Aber da ist auch das gefährdete Kind, welches der schlimme Ehegenoß nicht freigeben würde. Und wer weiß? nach allen Opfern wird diesem Kinde der Schmerzen vielleicht doch ein

schimpflicher Untergang werden, vielleicht wird es alle Sorge mit Undank lohnen. — Da ist der Hunger, ganz einfach der Hunger. Wenige, die heute Bücher lesen, wissen aus Erfahrung, was er bedeutet; sie seien versichert, daß er wehe thut, so weh, wie irgend ein tiefer Seelenschmerz! — Und wieder ist da das große Siechthum, das ganze Sippen und Freundschaften plötzlich hinwegrafft, und der helle Wahnsinn, der finstere Wahnglaube. Wer noch nie über die Prozeßakten alter Hexenverfolgungen gebeugt gesessen hat, der kann auch noch nicht wissen, was jenes „Ewig dasselbe" eigentlich besagen will. Liest er aber, und begreift er, so wird er vielleicht aufspringen und rufen: „Aber dieser Glaube kann nicht wahr sein! Und wäre er es, er dürfte es nicht! Die entsetzlichste Schreckensscene des Mittelalters selbst, — ist sie nicht lachender, lieblicher Gottesfrieden gegenüber der rohen Tortur einer solchen „Hoffnung"?

In Einem freilich irrt man hier. Jene alte Zeit hat noch nichts von einer Wiederkunft des Gleichen gewußt, und so oft daher ihre Scenen wiederkehren würden, für das Bewußtsein der in sie Verknüpften, also auch des Angeklagten, bestände die Folterung doch immer nur als eine einmalige. Mit anderen Worten: dadurch, daß wir den Gedanken der Wiederkehr fassen, wird das Leid der vor unserer Zeit Verstorbenen in keiner Weise gemehrt, selbst dann nicht, wenn unser Gedanke völlig im Rechte sein sollte.

Wohl, die Qualen einer älteren Zeit mögen nicht dadurch verschärft werden; aber doch die der Gegenwart und der Zukunft, soweit sie wiederkunftsgläubig ist? Das läßt sich nicht leugnen. Denn es wäre falsch, hier vermuthungsweise verlauten zu lassen, daß gerade der Wiederkunftsglaube mittelalterliche Torturzustände in der Geschichte der kommenden Menschheit unmöglich machen müßte, weil der

Umstand, daß fortan alles Leiden unendlich schwerer wiegt, es auch vom Mitgefühl herber mitempfinden ließe. Ausnahmen und auch ganze Ausnahmezeiten bleiben immer nicht nur möglich, sondern in gewissem Sinne sogar nöthig; der Kampf darf nicht aufhören zwischen Mensch und Mensch, und der Kampf ist grausam. Auch schon das Leben selbst ist ja, menschlich gesprochen, nur zu oft böse und ungerecht; es giebt genug von der Menschenwillkür unabhängige Ereignisse und Zustände, wie langes körperliches Leiden, die kaum weniger quälend sind als die peinlichen Fragen alter Prozeßordnungen, und ebenso wenig wird es je an unschuldig Verfolgten fehlen, — auch wenn man ganz davon absieht, daß der Uebelthäter heute überhaupt nur noch als anthropologische oder soziale Folgeerscheinung, als krankhaftes Naturprodukt oder als Sündenbock gesellschaftlicher Mißstände zu gelten pflegt. Nebenbei bemerkt: sollte diese Ansicht begründet sein, — wofür mancher gute Grund spricht, — so hätte ein „jüngstes Gericht" als äußerster Gipfel der Ungerechtigkeit zu gelten.

Wir wiederholen es also: wir leugnen nicht, daß die Wiederkunftsidee alles Leiden lebhaft steigern wird, — steigert sie doch auch alles Glück! Die Empfindungsschwingungen, die ein Glaube mitzutheilen vermag, werden aber immer nur auf die schlicht an ihn Glaubenden übertragen. Es wäre daher überflüssig, wollten wir uns hier darüber Gedanken machen, welche Folgen die Wiederkunftsverheißung für das Innenleben der sie Ablehnenden oder an ihr Zweifelnden haben könnte. Wer sie ablehnt, dem wird sie den Seelengrund überhaupt unerregt lassen, im Leid wie in der Lust; und wer zweifelt, dürfte ihr im Falle einer plötzlichen Wendung seines eigenen Schicksals in das Trostlose rasch genug abtrünnig werden. Er wird nicht einmal sonder-

liche Mühe dabei haben; ein Glaube, der von Haus aus nur lose anhängt, ist leicht abzustreifen. Das schlimme Geschick reicht derart zugleich mit dem Schmerze auch schon das Opiat gegen ein Fühlbarwerden seiner letzten Steigerungsmöglichkeiten dar; so pflegt in Fällen äußerster körperlicher Noth die Ohnmacht einzutreten. Was schlechterdings über unsere psychische Tragkraft hinausgeht, das ist für unseren Glauben widerlegt und abgestorben. Aber allerdings wird nicht ein Jeder so arm an seelischen Kräften sein, und was wird aus dem qualvoll Leidenden werden, der trotz allem an seinem Wiederkunftsglauben festhält?

Hier öffnen sich zwei verschiedene, ja entgegengesetzte Wege. Der eine der beiden nennt sich: freier Tod, oder, um es ungeschmückter und tapferer zu sagen, Selbstmord. Freilich ist er im Allgemeinen vielleicht gerade der Weg für die minder Tapferen, er werde denn von jenen Frohesten beschritten, denen es ansteht und wohlsteht, das Leben auf der Höhe seiner Lust festlich zu verlassen. Das aber sind keine Leidenden, um sie handelt es sich hier also nicht. — Während es im alten Christenglauben für das unerträglich werdende irdische Leid durchaus keine Gnade gab, und demjenigen, der sich trotz des Verbotes den Austritt aus dem Erdenleben erzwang, mit beschimpfenden Geberden nachgedeutet zu werden pflegte, fehlen innerhalb der Wiederkunftsgläubigkeit solche gehässige Tadelsaccente gegen den Selbstmörder. In eine optimistische Weltanschauung gehört die Befürwortung des freiwilligen Endes, als eines letzten Mittels der Lustbejahung, ebenso nothwendig hinein, wie in ein pessimistisches Weltbild die Selbstmordverdammung: gerade das Verbot, das taedium vitae mit der vita selbst abzulegen, dient dem Weltschmerz zur wirksamsten Folie. In beiden Fällen wird also ganz logisch gedacht, so unver-

nünftig ihre Folgerungen auf den ersten Blick erscheinen möchten. Ferner ist es klar, daß erst durch die Gestattung des freien Todes der Heroismus, welcher unter Umständen auch im Verzicht auf Selbstmord liegen kann, auf seine höchste Spitze getrieben wird; erst seit man nicht mehr „sündigt", wenn man ein schlimmes Dasein wegwirft, will es etwas besagen, dem Leben noch in finsterster Nacht einen Glücksstern-Strahl abzugewinnen, — einen Strahl, der vielleicht nur reflektirt, nur durch den auf dem Gesicht eines Andern erweckten Freudenschein, in Auge und Herz des Leidenden fällt! Hiergegen ist alles alte Märtyrerthum eitel Kinderspiel. Aber man fürchtet vielleicht, die Selbstmörderziffer werde unheilvoll anwachsen, wenn nicht mehr ein himmlischer Imperativ vor dem freien Tode abschrecke? Nun, hier würden wir zu allerletzt fürchten wollen; denn wer sich darin gefällt, das Dasein, mit oder ohne individuelle Berechtigung, als bloße Last zu empfinden und zu beklagen, der sei bei Leibe nicht erst noch gebeten, sie weiterzuschleppen, sich zum Leide, uns zum Leide. Der Selbstmord macht ihn frei, — und zwar auch vom Wiederkunftsgedanken; nicht freilich, in dessen Sinne, von der Wiederkehr derjenigen Strecke, welche bereits durchlebt ward, — diese wird immer wiederkehren; aber doch von der Wiederkunft des dicken, bösen Endes, das ohne den Selbstmord noch ebenso unzählige Male hätte nachfolgen müssen.

Es giebt indessen auch Fälle, in denen der Entschluß zum Selbstmord nicht so leicht zu fassen ist; die Fürsorge für einen Anderen, — ein Kind, ein Werk, — steht ihm entgegen. Nur fragen wir: kann ein Ich, welches derart für ein zweites zu sorgen weiß, selber ganz ohne Lust sein? Wird es aus Liebe zu dem fremden Dasein nicht irgendwie auch noch dem eigenen Leben gutbleiben müssen? In

ähnlicher Lage befindet sich beispielsweise der Arzt, welcher an einem unheilbaren, schleichenden Leiden erkrankt ist, dessen schweren Ausgang er genau vorauszusehen vermag, und der trotzdem aus Interesse an einem fremden Leben der Kürzung des eigenen widersteht. An sich müßte ihm seine ganze Existenzverlängerung, von der Entdeckungsstunde seiner Krankheit an, reichlich sinnlos erscheinen; durch den Bezug auf jenes zweite Dasein erhält sein Lebensmuth aber doch guten Sinn. Und in einem solchen Falle könnte der Wiederkunftsglaube vielleicht sogar zum letzten Trostspender werden. Denn nicht in Aller Auge entscheidet das trübe Ende, oder eine lange Leidenszeit, die Frage nach dem Werthe des Lebens negativ; Viele wissen sogar das größere Glücksgefühl anstatt in dem robusten Freudentaumel des Gesunden in den intimeren Lichtern vorüberhuschender Krankenhoffnungen zu finden. Der Gesunde freut sich wohl der Ursachen seiner Freude, selten aber auch noch der Freude selbst; das thut der Sieche. Und so beglückt der eine Lichtstrahl, der durch des Ungemachs Wolken fällt, oft weit mehr, als es ein ganzer Freudenhimmel vermöchte. Um der Zwischenschaltung von wenigen kurzen Lustaugenblicken willen, die jedoch eine solche Leuchtkraft besaßen, daß noch die Erinnerung daran die trübe Gegenwart aufheitert, könnte selbst der Leidende zur Wiederkunftshoffnung greifen. Nicht die Lebenslänge, — ultima latet, — nicht der Gesammtinhalt eines Daseins entscheiden für oder gegen dessen Bejahung; eher noch thut dies gerade das flüchtigste Erlebniß; und so berührt die Wiederkehr, obschon sie uns von der Ewigkeit erzählt, doch nicht so sehr die zeitliche Ausdehnung, die Extension, als vielmehr gerade den empirischen Zeitpunkt, die Intensivität des einzelnen Augenblickes, am lebhaftesten.

Freiwilliger Tod, — so hieß der eine Ausweg, dem Leiden gegenüber; der andere heißt: freiwilliges Leben. Zwar ist es richtig, daß uns unser Geschick kommt, wie es ihm gefällt; nicht wir sind die Herren unserer Erlebnisse. Aber empfangen können wir sie, — vorausgesetzt, daß wir nicht allzu galligen Temperamentes sind, — wie es uns gefällt; auch das Schicksal ist wenigstens scheinbar nicht ganz unser Herr. Und wo es den Einzelnen nicht zu zwingen vermag, da wird er umgekehrt, dank der Leidenshärte, wachsen. Um es mit den Worten zu sagen, die Conrad Ferdinand Meyer dem Ritter Ulrich in den Mund gelegt hat:

„Unleidlich scheint dem frohen Kind der Welt
Dein Dasein, Hutten — drum verbrauch's als Held!
Wovor des kühnsten Mannes Busen zagt,
Das sei von dir in freier Lust gewagt!"

Neue seelische Fähigkeiten und einen neuen fatalistischen Muth wird die Wiederkunftsidee erzeugen helfen, einen Muth, für den uns heute bereits ein Beispiel geworden ist: das Beispiel Friedrich Nietzsches. Erst als er seinen Schmerz großzuziehen gelernt hatte, vermochte er, auch seine Lust in das Uebermenschliche zu steigern. So ergab sich für ihn endlich ein qualitatives, — nicht quantitatives, — Uebergewicht der eigenen Lust, und dieses Plus an Freude drängte ihn wiederum zu einem immer inbrünstigeren Festklammern an die Wiederkunftsidee hin, sodaß er in der Folge sogar meinte, auch im allgemeinen werde die Lust des Alls dessen Herzeleid überbieten. Traf er das Rechte?

Um zu ermitteln, ob bei einem Einzelnen die Lust oder die Unlust vorherrscht, hätten wir ihm die Frage vorzulegen, ob er lieber mit seinem Tode für immer in das Unbewußte versinken oder sein altes Leben in der alten Weise immer

neu wiederholen möchte; Nirwâna oder Wiederkehr? Freilich müßte, streng genommen, der Fragende auch die Macht besitzen, den verlangten der beiden Fälle eintreten zu lassen; mit anderen Worten: die Bürgschaft für eine ganz trugfreie Antwort auf eine solche Frage fehlt den Menschen. Nehmen wir jedoch immerhin einmal an, daß von allen erhaltenen Antworten nur eine einzige die Wiederkunft verworfen hätte, so wäre die Folgerung, jener Eine müsse falsch gewählt haben, trotzdem unzulässig. Dem Verneinenden konnte ja thatsächlich die eigene Unlust überwiegen, und es ist nicht abzusehen, wie sich durch das Aufsummieren noch so vieler und großer fremder Lustüberschüsse an diesem individuellen Fall das Geringste ändern ließe. Nur wenn uns ein Eingriff in den Lebens*inhalt* jenes Einzigen gelänge, oder wenn es angängig wäre, wenigstens sein persönliches Gefühl für die eigenen Lustmomente, — *ganz* fehlen sie nirgends, — entsprechend zu steigern, würde eine Art Vermittelung nicht mehr völlig ausgeschlossen sein. Und im Einzelfall, unter günstigen Umständen, ist ein solches Experiment vielleicht doch durchführbar. Daß sich die Freude veredeln läßt, steht wenigstens außer allem Zweifel; die Kunst beweist es; und was wir höher züchten können, das ist von uns vielleicht auch noch zu reicherer Fruchtbarkeit anzuregen. Schon indem wir endlich einmal den alten lebensfeindlichen Spiritualismus, die christliche Verketzerung aller irdischen Freude, unsere Leibesverachtung und unsere Vernachlässigung der nächsten und kleinen Dinge abthun, *muß* die Lust auf Erden wachsen. Und warum sollten wir nicht auch zu lernen vermögen, uns gegen die Alltagsverdrießlichkeiten immer besser abzuhärten, das große Unheil aber als unseren Erzieher und Lehrer auszunutzen? Lachen wir alle Dinge einmal an! Und auch alle Dinge einmal

aus! Jedenfalls: lachen wir! Bei einem ausgesprochenen Pessimisten kann die emporführende Wiederkunftshoffnung natürlich nicht einsetzen, — darüber besteht kein Zweifel. Nur ob wir, oder doch die nach uns Kommenden, ausgesprochene Pessimisten zu bleiben hätten, das ist es, was in Frage steht. Wir brauchen deshalb nicht etwa flache Allesbeschöniger zu werden, denken hier vielmehr an die Optimisten zweiten, erleseneren Grades, bei denen die Lebensfreudigkeit von der Einsicht, dem Stolze und der Liebe getragen wird; das endlose Geseufze gilt ihnen als unnütz, unschicklich und menschenfeindlich. Und diese höhere Art Optimismus verträgt sich sogar ab und zu mit einer Dosis Weltverdruß, — wie uns wiederum Nietzsches eigenes Beispiel zeigt. Kennt man die Anekdote von jenem Liebhaber des Lebens, der sich das Siechthum als Prüfstein seiner Weltbejahung gewünscht hatte? Das Siechthum kam. Da hielt er seinen Optimismus mit den Zähnen fest und sprach: „Heil mir, meine Lehre ist erwiesen!“ Sein Freund aber meinte: „Sie ist widerlegt. In der kranken Physis kann keine gesunde Psyche mehr wohnen, und in der wunden Psyche kein reiner Optimismus d a u e r n d zu Hause sein, — vergebens suchst du uns mit deinem Surrogat, deiner intellektuell erzwungenen Lustigkeit, zu täuschen“. — „Und so sollte der Pessimist gegen mich Recht haben?“ wandte der Andere ein. „Nicht doch; der Pessimist, welcher Lebensverneinung schwätzt und Lebensverlängerung thut, bedarf überhaupt keiner Widerlegung. Du aber gönne dir eine Zeit lang den Trübsinn, und sei gewiß, daß er ein besseres Heilmittel für dich sein wird, als das leidige Consequent-sein-Wollen. Gerade bei dem auf Frohsinn gestimmten Lebensuntergrunde heißt das Zwischenspiel, das hier so wenig wie anderwärts ganz fehlen darf, Wehmuth. Allein

diese Wehmuth wird nicht aus ihrer vergänglichen Optik heraus auf alle frühere Lust fälschend zurückwirken wollen." — Wir wissen alle, wie oft darüber gewitzelt wird, daß der Deutsche in der lustigsten Kumpanei, auch in der reinsten stillen Freude, zuletzt den Loreleygesang anzustimmen liebt; und doch wäre hier, anstatt Grund zu Späßen, viel mehr ein Anlaß zu tieferer Betrachtung. Stets ist es die beste Lust, welche am leichtesten in ein leises Schluchzen umschlägt. Das Singen bedeutet gewiß nicht Traurigkeit, und doch sind die meisten Volkslieder dem Moll nahe gerückt; um so ferner stehen sie weltlästerndem Geschimpfe. Die Lust macht die Welt nirgends ärmer; sie raubt ihr auch nicht das tiefere Leidgefühl.

Eine neue Frage taucht vor uns auf: Welche Richtschnur für unser ethisches Verhalten wird dem Wiederkunftsglauben zu entnehmen sein? Im strengsten Sinne: überhaupt keine! Die ewige Wiederkunft bedeutet ja nichts Anderes als Vorherbestimmung; denn wie in alle Zukunft hinaus, deutet sie auch bereits in alle Vergangenheit zurück, zumal in jener cyklischen Fassung Nietzsches. Wir können daher heute nichts thun, was wir nicht schon unzählige Mal in identischer Lage gethan hätten. Daraus aber folgt — wie? vielleicht praktischer Fatalismus? Oder stoische Gleichgültigkeit? Und so hätten wir über den Empfindungswerth der Wiederkunft ein Langes und Breites gesprochen, um am Schlusse feststellen zu müssen, daß sie auf nichts Anderes als auf ein Lahmlegen oder Starrmachen all unseres Handelns hinauslaufen werde, also nicht nur werthlos, sondern sogar schädlich sei? Höhnt uns das Medusenhaupt?

Doch wir wollen nicht unbillig sein. Daß Ueberzeugungen von solch allgemeinem Charakter, wie es derjenige

der Wiederkunftshoffnung ist, eine sittliche Zurechtlegung überhaupt nur auf dem Wege des Mißverständnisses vertragen, das ist keine Wissenschaft von gestern. Das Christenthum mit seiner Gnadenwahl, aus welcher selbst Kirchenväter logisch gefolgert haben, dem Erwählten könne sein Sündigen so wenig schaden, als dem Verworfenen sein Wohlthun nützen, hätte man gewiß auch nicht für einen Felsen halten sollen, auf den sich eine Sittlichkeit aufbauen ließe; trotzdem haben sich sogar sehr verschiedene Moralen darauf erhoben. Auch der Buddhismus ist nicht minder taschenspielerisch aufgetreten, als er aus seinem Endziel Nichts, dem leeren Hute, eine bunte Auswahl langer Lebensleitfaden hervorzaubern zu können vorgab; und ebenso läßt sich in das Kismet des Mohammedaners jede Art Lebensführung hineinlegen; man braucht sich nur für das prädestinirt zu halten, wofür man prädestinirt sein möchte. Selbst unsere heutige Erkenntniß ist deterministisch, belehrt uns über die Unfreiheit unseres Willens; trotzdem aber hat vielleicht nie ein lebhafterer Fleiß die Erde umsponnen, als gerade gegenwärtig; und hat es je einen gewaltigeren Handelnden gegeben, als den ersten Napoleon, der gleichwohl an Stern und Unstern glaubte? Nicht anders verhält es sich mit dem Wiederkunftsgedanken. Streng genommen, gestattet er kein Ideal des Handelns; und deshalb, in anderer Beleuchtung, ein jedes; in der Praxis aber wird man immer nur diejenige Handlungsweise mit ihm verbinden können, welche man, sammt ihren voraussichtlichen Folgen, wiederzuerleben wünscht. Dabei erscheint einerseits die Gefahr allzu enger und starrer Sittenschranken gemindert, und andererseits, bei der inneren Geschlossenheit der jeweiligen Generationsgruppen, doch eine gewisse Stetigkeit des Traditionsflusses gewährleistet. Während das Christenthum zum

Beispiel eine ausgesprochen vaterlandsfeindliche Glaubensgründung ist, würde die Wiederkunft selbst dem alldeutschen Chauvinisten seinen Chauvinismus gestatten, — ob er ihm gut bekommen wird, ist freilich eine andere Frage; und daß diese Art schwatzsüchtiger Vaterländerei nicht mit in eine ferne Zukunft hinüberwandern kann, dürfte sogar sicher sein. Ein allzu patriotisch eingefärbter Glaube käme heute bereits zu spät; aus der Flamme der Sonnwendfeier entsteigt uns so wenig ein Nationalgott, als ein Weltgott aus monistischen Laboratoriumsöfen oder aus dem Kamingeflacker in litterarischen Klubs. Im allgemeinen dürfte zunächst das Zarathustrabuch, dieses neue Buch der Bücher, auch für die neuen Sittenmaaße das entscheidende Wort sprechen, und zwar um so mehr, als in ihm noch nicht die späten, extremen Probleme Nietzsches in den Vordergrund gerückt sind. Es wird ausdrücklich vor einseitiger Nachfolge gewarnt, sodaß also die Zurückdämmung des allzu Unbedingten keiner besonderen Mühe bedarf.

Aber schon ist ein neues Bedenken zur Hand: wird sich die Menge einen Sterblichen als den Stifter einer neuen Gläubigkeit gefallen lassen? Wir glauben es doch; immer in Obacht behalten, daß wir unter neuer Gläubigkeit nicht das Bekenntniß von morgen und übermorgen verstehen. Das Größte bedarf des langsamsten Wachsthums, und selbst das Christenthum ist noch nach Jahrhunderten bloße Sekte gewesen. Nietzsche persönlich hat sich übrigens in der letzten Zeit vor seinem Zusammenbruch nahezu als Gott gefühlt; wir aber meinen, daß in der Zukunft Uebernatürliches nur als Einwand gegen einen neuen Glaubensstifter geltend gemacht werden könnte; empfinden wir es doch den früheren Religionshelden gegenüber nicht anders. Lange Zeit sind die alten Gläubigkeiten lediglich nach der Hoheit ihres an=

geblichen Ursprunges gemessen worden; allein schon die christliche Synthese Gott und Mensch, noch dazu schimpflich hingerichteter Zimmererssohn, bedeutete eine starke Emanzipation von dieser Anschauung, und künftig wird man den Nachdruck noch viel mehr auf die Wirkung einer religiösen Lehre verschieben, ihr Beglaubigungszeugniß aus ihren Umbildungserfolgen abzulesen suchen. Wenn dies auch nicht logischer ist, so ist es doch gewiß praktischer. Ein Mensch mit seinem Widerspruch, aber ein außerordentlicher Mensch, das klingt uns heute weit volltönender in das Ohr, als das alte „fabelhafter Gott". — Wohl haben schon Viele mit dem Experimente, einen Ersatz für das Christenthum zu finden, gespielt. Kein Wunder, denn dieser Ersatz wird wie das liebe Brot gebraucht werden; auch die Kunst geht bereits nach ihm betteln. Aber bisher glaubte man, es dürfe dabei in voller Bequemlichkeit nach etwas recht Honettem und Appetitlichem gegriffen werden. Als ob sich Religionen nach Conditorrezept fabriziren ließen! Nein, sie verlangen restlos den Leib und die Seele ihres Gründers, bis zum Untergange; und Nietzsche-Zarathustra ging für seine Wiederkunftsbotschaft unter. Er hat uns auch sonst manches prophezeit, was sich heute bereits anschickt, That zu werden; daher schreibt man neuerdings gern über die Zeitgemäßheit des „Unzeitgemäßen", vergißt aber, daß er damals, als er noch selbst sprach, überhaupt nicht verstanden wurde, und heute auf allen Gassen mißverstanden wird.

Der niederste Organismus lebt, wenn überhaupt bewußt, allein in der Gegenwart; später erweitert sich dieses Bewußtsein zu Bildern der Vergangenheit und sodann selbst zu einem blassen Zukunftsblicke; schon einige Thiere tragen mancherlei Fürsorge für das Kommende. Bei dem Menschen dagegen wächst die Umschau nicht nur weit über seine eigenen in-

dividuellen Erfahrungen hinaus, in der Geschichte und Entwickelungsgeschichte, sondern steigert sich auch zu der Voraussicht des eigenen Todes und, weiterhin, des einstigen Endes von Menschheit, Erde und Stern. Zuletzt tritt nun noch der Wiederkunftsgedanke hinzu, der all diese Sterbegedanken wieder zu überwinden und ein jedes Schaffen, ein jedes Genießen als ein unverlierbares anzusprechen lehrt, trotz Vandalismus, Sonnenlichtabnahme und wie die Menschendämmerungs-Beklemmungen sonst noch heißen mögen. So wollen wir mit unserer Wiederkunftshoffnung auch noch an die Gräber treten.

Ueberall, wo sich die Mutter zur Bahre ihres Sohnes beugt, ist Golgatha. Jener biblischen Maria war immerhin der Trost geworden, ihren Sohn auch auf der Höhe des Lebens zu sehen; einen königlichen Einzug hatte er in der Stadt Davids gehalten. Um so jäher der Fall; aber jede bedeutende Fallhöhe besitzt schon in sich selbst Größe und dient daher, sofern keine gewinnsüchtigen Motive zwischenredeten, als eine Art Trost. Nach meinem Gefühle giebt es schmerzensreichere Marieen, als die des historischen Calvarienberges; es sind jene, von denen die Menschheit selten auch nur den Namen weiß. Eine von ihnen hieß Agnes Brand. Wird sich solch eine Mutter von der Wiederkunft Trost zu versprechen vermögen? Ich glaube es nicht. Sich den frühen Tod dessen ewig, ewig wiederkehrend zu denken, den sie so lieb hatte, von dem sie so Großes träumte und der es, sie zweifelt nicht, noch größer erfüllt haben würde, — das hält keine Mutter in der Lage der Agnes Brand aus; freilich zeigt sich in diesem äußersten Fall der christliche Trost ebenso machtlos, wie uns der Dichter deutlich genug zu verstehen giebt; das Christenthum hilft hier nur noch zum Sterben. Und sterben würde Agnes sicher

auch mit der Wiederkunftsqual. Ja, Qual! Es ist freilich wahr: auch all die Lust, die einst voraufging, erscheint jetzt unverloren; jeder Liebesblick, den Mutter und Sohn einmal tauschten, muß immer wieder neu leuchten. Behalte nur das Häubchen deines Alf, Agnes; du wirst es noch oft brauchen; oder gieb es auch hin: es kann dir trotzdem nicht fehlen. Noch unzählige Male wird sich am Weihnachtsabend die Wange deines Kindes an die deine schmiegen, — und das sollte kein Trost sein? Nicht zum Weiterleben, aber doch zum Sterben? Und deshalb vielleicht auch noch zum Weiterleben, — für dich, Agnes, du am schwersten Leidende, freilich nicht; aber doch für manches andere Mutterherz, dem immerhin ein paar Sonnenstrahlen mehr gegeben waren und das daher die Form zu finden vermag, in dem Geiste, der des Todten Geist hätte sein müssen, gleichsam in seinem Namen fortzuwirken. Oder sollte es wirklich seinen Liebling um den Preis, daß nun Alles aus sei, lieber nicht wiederhaben wollen? Aber so denkt keine Mutter. Und das Eine weiß sie gut: einen lieben Gott, der den Eltern ihre Kinder nimmt, um sie ihnen im Himmelreiche selig wiederzugeben, den giebt es so wenig wie einen lieben Dieb, der in Dingsda das Beste stiehlt, um es in Dingsdort mit Wucherzinsen zurückzuerstatten. Geht nur hin, und ihr werdet sehen: sein Dingsdort ist Nirgendsheim.

Und deshalb: wenn die Wiederkunft erst einmal die Stütze eines breiteren Glaubensverbandes besitzen und ihre Hoffnung dadurch jenen Festigkeitsgrad erhalten haben wird, dessen die anlehnungsbedürftige Menge als Voraussetzung einer freudigen Gefolgschaft bedarf; wenn die neuen Diesseitsfrohen durch Werk und Wort einander zu erkennen gaben: dann wird ihre Lehre auch ihren Grabestrost bereit halten, auch am Sarge zu stützen und zu leiten wissen. Es

wird aber ein männlicher Trost sein; der des Christenthums trägt ein allzu weibisches Gepräge. Die Frommen im Lande meinen leicht, der Intellekt der Unfrommen sei halbblind, da er nie und nimmer den Finger der Vorsehung zu erkennen vermöge. Aber auch der Atheist wundert sich oft über die scheinbare Absichtlichkeit der Zufälle, selbst in seinem eigenen Leben; nur bemüht er deshalb noch keinen Gott und weiß Maß zu halten, was der Fromme nicht weiß. Dem katholischen Bauern ist es schon ein Wunder, wenn der Himmel am Kirchweihtag plötzlich heiter, am nächsten Tage aber wieder trüb dreinblickt; der heilige Patron (bei Wilden sagt man Fetisch) hat sichtbar geholfen. Regnete es freilich, — ich erzähle Erlebtes, — so heißt es: „Unser Heiliger wollte die Krämer strafen, die ja doch sammt und sonders Betrüger sind." Und was thut der protestantische geistliche Herr Anderes, wenn er am Krankenbette tröstet: was Gott thut, das ist wohlgethan; dann, nach der Genesung, Gottes unerschöpfliche Gnade zu preisen anempfiehlt, die dem Geheilten den Anblick der wunderschönen Erdenwelt auf das Neue vergönne, — oder aber die Hinterbliebenen des Verstorbenen mit dem Hinweis aufzurichten sucht, Gott habe, in seiner unerschöpflichen Güte, den Entschlafenen aus unserem elenden Jammerthal in ein besseres Jenseits entrückt? — Nietzsche hat für diese Art heiliger Zungengeläufigkeit den Ausdruck „fromme Zuckerbäckerei" erfunden; wie ich glaube, gut erfunden. Solche Küchlein bäckt die Wiederkunft freilich nicht. Sie hat dem Kinde auf der Schulbank kein Märchen vom Abraham zu erzählen, der seinen Sohn schlachten ging, weil es der seines einstigen Kannibalismus noch nicht ganz entwöhnte Vater im Himmel anbefohlen hatte; sie hat dem Alten im Kirchengestühl nichts mehr vom allgütigen Gotte vorzufabeln, der

die Pestilenz herabsendet, damit wir um so lieber in den Himmel kommen; gewöhnlich ist übrigens der Erfolg ein wesentlich anderer. Die Kinder merken es mit der Zeit, daß ein Rabenvater nicht gottwohlgefällig sein und ein grausamer Gott kein guter heißen kann; und wir, schämen wir uns denn wirklich gar nicht der niederträchtigen Heuchelei, die noch immer fort und fort Vater im Himmel sagt, aber nachgerade allenthalben irdische Mutter thut? Einer Gottesfurcht, der zum Beispiel selbst die Politik den Vortritt verweigert? Kehren wir zu dieser unserer Mutter Erde lieber wieder ganz, mit That und Wort zugleich, zurück; und wenn wir durchaus einen Vater brauchen sollten, nun, dann möge es jener Dionysos sein, welcher ohne Umschweif zur Mutter kommt und sie lieb hat, anstatt des Anderen, der sich im Hintergrunde geheimnißvoll herumbewegt und dabei auf unsere Mutter schmäht. Wer darf sich einen Christen nennen? Gewiß nur, wer an Christus als Gott glaubt; die Anderen, die in ihm lediglich einen Menschen hohen Ranges erblicken, mögen die trefflichsten Leute sein, als religiosi aber sind sie doch gar zu stümperhafte Musikanten; Halbjungfer wäre hier noch viel zu viel gesagt. Und von Denen, die heute an Christus als Gott glauben, kann man wetten, daß sie zur guten Hälfte auch an jeden Besenstiel als Gott glauben würden, wenn er durch Tradition und Polizei gleich gut empfohlen wäre. Daher ist allerdings die Frage erlaubt: Sind wir noch Christen? — Oder hält man uns den „Beweis der Kraft“ entgegen, indem man zeigt, wie das römische Imperium dahin sei, das Christenthum aber noch aufrecht stehe? Als ob das Cäsarenthum nicht ebenfalls noch unter uns fortlebe, selbst dem Namen nach (Kaiser). Und wenn schon das moderne Kaiserthum gewiß etwas Anderes ist, als es das alte war, so ist

doch auch der moderne Christenglaube längst nicht mehr der alte; sonst hätten wir heute die vollkommene Bebelei am Ruder, meine Herren Staatsbürger! Ob ich durch Geben (Christus) oder Nehmen (Socialdemokrat) das Theilen und Gleichmachen in Scene setzen will, das ist eine Formenfrage von verhältnißmäßig geringem Belang; und am Ende ist auch Christus ein sanfter (nicht eben allzusanfter) Nehmer gewesen.

„Hoffen wir allein in diesem Leben auf Christum, so sind wir die elendesten unter allen Menschen“ (1. Cor. 15, 19). Kein Geringerer als Paulus hat diesen Satz aufgestellt. Auf ihn hin frage ich nochmals: sind wir noch Christen? Glauben wir noch an die große Fleiß- und Preis- und Prämienschau im andern Leben? Nein! Nein! Und nochmals Nein! Wir nicht! Ueberlassen wir den geistlichen Musterknaben den himmlischen Stipendialwettbewerb, und die Seelen-Schönheitskonkurrenz jenen Damen, welche — nun, eben jenen. Wir wollen nicht für uns bezahlt sein. Und so wollen wir auch nicht die elendesten aller Menschen sein! Nicht Christus ist es, sondern Buddha, mit welchem Dionysos zu ringen haben wird; und nicht Wiederkunft oder Jenseits, sondern Nirwâna oder Wiederkunft lautet die Fragestellung an die Starken der Zukunft. Seinen Kindern und Nachfahren aber soll man auch die Aufgaben nicht wegnehmen wollen, sondern lieber zur Stärkung für deren Uebernahme und Lösung verhelfen.

Christus, Dionysos oder Buddha; das Jenseits, die irdische Wiederkehr oder das Nichts; mit diesen drei Antworten auf die Frage nach dem Wohin unseres Bewußtseins ist die Zahl der möglichen Fälle bereits erschöpft. Ein vierter Fall ist überhaupt nicht menschendenkbar. Allerdings läßt das Jenseits verschieden abgestufte Auffassungen

zu, so Himmel, Hölle und Fegefeuer, wobei das letztere nichts anderes ist als ein bloßer Combinationsversuch der beiden ersteren und somit auf einer Linie mit der Seelenwanderung steht. Man lasse sich nicht verleiten, in der Metempsychose, die an die Stelle eines einmaligen Andersseins eine ganze Kette verschiedener Existenzfolgen setzt, eine vierte Antwort auf unsere Frage nach dem Wohin zu erblicken; denn die Seelenwanderung kann gar nicht anders, als zum Schlusse doch wieder auf die Verheißung eines beharrenden Endzustandes, einer wiederkehrenden Kreisfolge oder eines Verlöschens und Vergessens hinauszuführen; das heißt, sich dem christlichen, dionysischen oder buddhistischen Glauben anzuschließen. So beweist gerade sie am besten, daß mit der obigen Dreiheit der Möglichkeiten die Zahl der dem Menschensinnen faßbaren Fälle wirklich erschöpft ist; Fälle jenseits unserer Intellektsschranken aber gehen uns, denke ich, nichts an. Sogar die Seelenwanderung geht uns nichts an, wie sich mit wenigen Worten zeigen läßt. Wenn die einzelnen Bewußtseinsetappen der wandernden Seele nicht durch ein sie einendes Generalbewußtsein mit einander verbunden sind, so kann die ganze Wanderung für uns sehr gleichgültig sein. Besitzen wir nun aber jenes Generalbewußtsein? Wissen wir etwas von unseren früheren Incarnationen, unseren Erlebnissen in bereits durchlaufenen, empor- oder niederführenden Lebensgängen? Es hat freilich ganze Sekten gegeben und giebt noch heute mehr Einzelne, als man annehmen sollte, die in der That Aehnliches behaupten; allein sobald man sie um eine nähere Schilderung ihrer angeblichen Präexistenzformen bittet, verstummen sie oder schwätzen Unsinn, — ein Beweis ihres Truges. Einige von ihnen reden sich wohl auch auf verschwommen dämmernde Ahnungen heraus; ihnen

kann die Idee der Seelenwanderung vielleicht wirklich etwas bedeuten; aber auch nur ihnen.

Christus, Dionysos, Buddha: so lautet zugleich die rechte Reihenfolge. Ist der christliche Jenseitstraum nicht eine echte Kindheitsphantasie des Menschengeschlechtes gewesen? Das Kind malt sich, je nach den Umständen, immer sofort einen Himmel voll klingender Geigen oder voll Ruthen aus; es verfährt, wenn es einmal nachsinnt, wie dies oder jenes werden will und enden soll, ohne Maß und Einsicht, denkt seine Hoffnungen und Befürchtungen nie auf ihre Wahrscheinlichkeitsgrade und Realitätswerthe hin zu Ende; es benimmt sich eben wie ein Kind. Die Wiederkunftsidee dagegen spricht von einem mannbar gewordenen Menschheitsalter. Hier wendet der Mensch nicht mehr den Blick in müßigen Träumereien vom realen Leben ab, sondern lenkt ihn mit thätiger Liebe darauf hin. Er will es nicht besser, er fürchtet es nicht schlimmer zu haben. Er spricht sein: So ist es, und so wollte ich es! So bin ich, und so mag ich mich! — Aber das Nichts, — sollte auch das Nichts noch einmal als Trost möglich sein? Nun, auch seinem Schlummerlied könnte dereinst die Stunde kommen, wir leugnen es nicht. Wenn sich das irdische Geschlecht matt und müde gelebt hat, wird es vielleicht nach tiefem, ewigem Schlafe begehren. Vielleicht. Und auch ihm wird dann sein Wunsch seine Hoffnung heißen. Aber, — nicht wahr? — darüber sind wir einig, daß dies noch gute Weile hat? Und auch darüber, daß wir Sorge tragen wollen, unsere fernsten Nachfahren den Abend nicht als finsteren Gesellen nach einem faulen, brummigen Tage, sondern als trauten Freund nach thätigem, heiterem Lebenswerke finden zu lassen? Wie sollten wir, wir in die beste Schaffenszeit der Erdbewohner mitten

Hineingestellten, nicht schaffen mögen? Und wie sollten wir unserer Schöpferlust nicht Wiederkunft erhoffen?

Ich, — ich bin freilich ein arger Skeptiker; doch selbst dem ärgsten lacht zuweilen eine Hoffnung, wie mir die Wiederkunft, oder, von mir mit Namen genannt, — denn sie hat für Jeden einen anderen Namen, — Martha. Und ferner glaube ich an den Glauben. Ich glaube, daß in fünfhundert Jahren zwei rivalisirende Religionen erstanden sein werden, die Kulte des Todes und des Lebens; und ich glaube, daß sich die lebenbejahende dionysische Lehre in tausend Jahren auf dem Wege zum Siege befinden wird. Ich weiß es nicht. Ich glaube es.

„Wahrlich, ein Ziel hatte Zarathustra, er warf seinen Ball: und nun seid ihr Freunde meines Zieles Erbe, Euch werfe ich den goldenen Ball zu.“

Register.

A.

G.

H.

J.

J (j).

K.

L.

O.

S.

U.

V.

W.

Z.

Inhalt.

Notiz.

S. 87:	statt	„Matth. 5, 9ff."	muß	es	heißen	„Matth. 5, 3ff.".
„ 144:	„	„**Stöcker**"	„	„	„	„**Stoikers**".
„ 159:	„	„**geistigem**"	„	„	„	„**giftigem** (Mischmasch)".
„ 176:	„	„**un**geräuchert"	„	„	„	„**an**geräuchert".

Vom gleichen Verfasser ist in demselben Verlage erschienen:

Geschlecht und Kunst.

Prolegomena zu einer physiologischen Aesthetik.

Preis broschiert M. 3.—, gebunden M. 4.—.



Kritikauszüge:

„Gegen die heuchlerischen Zionswächter der Moral richtet sich ein vor einiger Zeit erschienenes interessantes und lehrreiches Werk: „Geschlecht und Kunst“. Es ist eigentlich keine polemische Schrift. Naumann ist ein ruhiger, sachlicher Denker. Aber indem er seine eigenartigen Anschauungen über die Kunst entwickelt, bekundet er gleichzeitig dadurch, wie thöricht, wie roh und wie kunstfeindlich das bilderstürmerische Treiben unserer Dunkelmänner ist“. —

Wiener Tageblatt.

„Das Verdienst der vorliegenden Schrift liegt nicht so sehr in der Neuheit der grundlegenden Idee, als in der energischen Durchführung, die uns durch die Reiche der Natur mit einer stupenden Sachkenntniß leitet. Alles ist in scheinbarer Verwirrung und Fülle mit großer Besonnenheit nebeneinander gesetzt und macht endlich ein ganz stimmungsreiches Weltbild, das die Kunst wieder nicht isolirt, sondern ins Ganze gewachsen zeigt. Der Verfasser wird durch eine ungezwungene, lebhafte Diktion, die von Nietzsche ungemein beeinflußt ist, wirksam unterstützt“.

Die Wage.

Vom gleichen Verfasser ist in demselben Verlage erschienen:

Antimoralisches Bilderbuch.

Ein Beitrag zu einer vergleichenden Moralgeschichte.

Preis broschiert M. 5.—, gebunden M. 6.—.



Kritikauszüge:

„Die Umwandlung der Sitte zur Moral stellt Naumann an dem Beispiel: Mann und Weib, sehr schön dar. Er weist nach, daß die Veredlung und Reinigung des sexuellen Verkehrs nur das Produkt gemeiner Nützlichkeits- und Bequemlichkeitsrücksichten ist. Aehnliche Entweihungen begeht Naumann am Christenthum und an einigen anderen sehr ehrwürdigen Dingen der modernen Seele". Die Gesellschaft.

„Das Verdienst der Arbeit liegt in ihrer negativen Seite: in der Virtuosität, womit der Verfasser das Pharisäische unserer offiziellen Moral, die Selbsttäuschung, die Lüge darin nachweist. Er ist ja keineswegs der erste, der dies thut, aber er thut es mit außerordentlichem Geschick". Mittheilungen aus der Historischen Literatur.

„Das Buch, das eigentlich ein Prolegomenon zu einer vergleichenden Moralgeschichte sein soll, entnimmt das zu bearbeitende Anschauungsmaterial besonders der Ethnographie und Kulturgeschichte, wobei der Verfasser ein reiches literarisches Wissen an den Tag legt".

Leipziger Lehrerzeitung.

„Wahrlich ein Bilderbuch: In schier unabsehbarer Reihe ziehen sie vorüber, die Bilder menschlicher Sitten aus allen Zeiten und Zonen, und das Material ist fast immer wissenswert; oft ist es mit überraschendem Tiefblick, stets aber mit durchaus objektiver und freidenkender Sachlichkeit gegliedert und beleuchtet. — Man möchte das Werk weithin verbreitet sehen, weil es geeignet scheint, vielen Kreisen höchst wünschenswerthe Belehrung zu bringen". Berner Bund.

„Das Buch dürfte zur Genealogie der Moral, zu einer vergleichenden Sittengeschichte eine Fülle höchst schätzbaren Materials bieten. Zieht man weiterhin in Betracht, daß Naumann seinen Stil nicht wie einen schwerfälligen Haudegen, sondern als das blitzende Florett behandelt, daß das Buch wirklichen Esprit athmet, so darf man trotz der ätzenden Schärfe der Ideen diese Bilder aus dem Sittenleben verschiedenartigster Zeiten und Völker mit ihrer feinen Analysierung dankbar begrüßen".

Münchener Allgemeine Zeitung.

„Unsere Achtung vor dem Verfasser und seinem Buche steigt von Seite zu Seite. Ist es schon im höchsten Grade lehrreich und fesselnd, in dem ungeheuer reichhaltigen Akten-Material, das der Verfasser aus der Kulturgeschichte und Völkerkunde zusammengetragen hat, zu blättern, so gewinnen die Ausführungen über Nietzsches Herrenmoral und deren Zurückweisung noch eine ganz besondere Bedeutung".

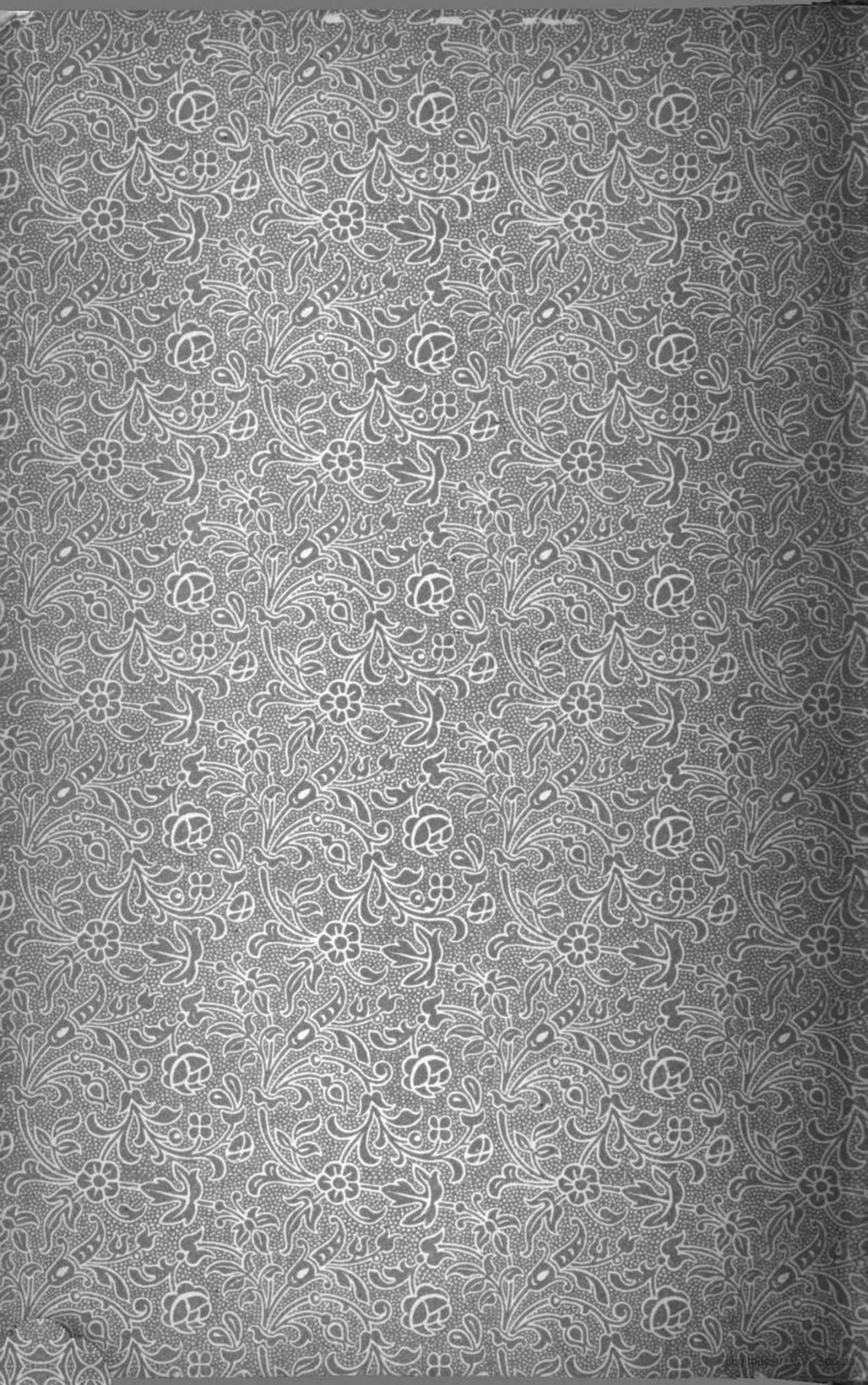
Bote für deutsche Litteratur.

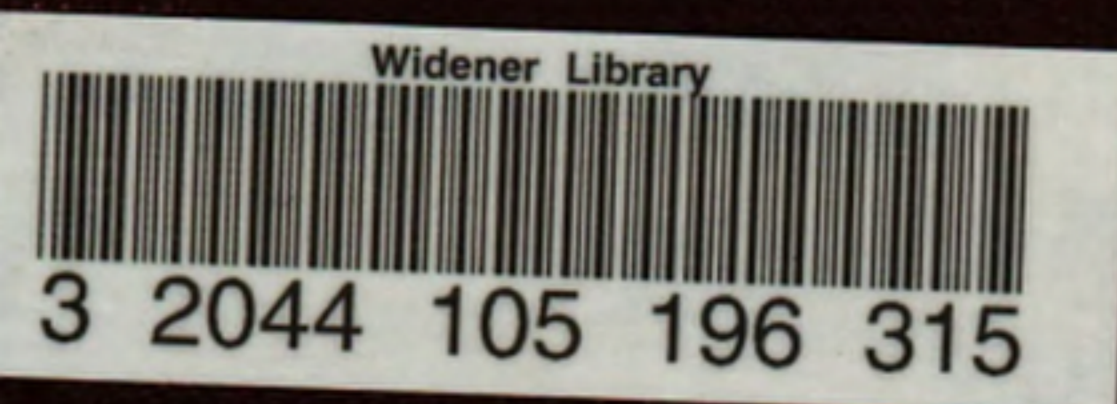
„Wir glauben, wir können dem Autor das Zeugnis ausstellen, daß er seine große und schwierige Aufgabe gelöst hat. Wollten wir auf Einzelheiten hier eingehen, so müßte uns der Raum eines großen Feuilletons geboten sein; so sind wir genötigt, uns auf eine Empfehlung an der Stelle einer Kritik zu beschränken. Und eine wärmste Empfehlung scheint uns gerechtfertigt einem Buche gegenüber, das, mag es gleich einem Nietzsche viel verdanken (und wer verdankte ihm heute nichts?) durchaus eine vornehmste geistige Selbständigkeit wahrt, über der Bewunderung nicht unkritisch wird, mit großem — wissenschaftlichen — Ernst sein Material sammelt, mit Geschmack seine Anschauungen vorträgt und sich vor allem von Koketterie völlig freihält. In seiner einfachen und doch nüchternen logischen Art kann es manchem das Verständnis von Ideen, überhaupt einer ganzen Weltanschauung erschließen, die im genialen Vortrag Nietzsches für die Nochnichtwissenden allzuharte philosophische Nüsse bilden.

Frankfurter Journal.



Spamersche Buchdruckerei, Leipzig.




Widener Library
3 2044 105 196 315